

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**SIBÉLIUS CEFAS PEREIRA**

**THOMAS MERTON: *Itinerarium* DA  
VIDA CONTEMPLATIVA NO TEMPO E NA HISTÓRIA**

Juiz de Fora

2012

**SIBÉLIUS CEFAS PEREIRA**

**THOMAS MERTON: *Itinerarium* DA  
VIDA CONTEMPLATIVA NO TEMPO E NA HISTÓRIA**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor.

Orientador: Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira

Juiz de Fora

2012

Sibélius Cefas Pereira

**Thomas Merton: *Itinerarium* da  
Vida Contemplativa no Tempo e na História**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, Área de Concentração Religião Comparada e Perspectivas de Diálogo, do Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em dezoito de outubro de 2012.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Faustino Luiz Couto Teixeira  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Volney José Berkenbrock  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Prof. Dr. Antonio Henrique Campolina Martins  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Profa. Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer  
Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro

---

Prof. Dr. Eduardo Guerreiro Brito Losso  
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

A minha esposa Mirian, amor da minha vida, e  
a meus filhos mais que queridos, Gabriela e  
Rafael.

## AGRADECIMENTOS

A Deus, presença e providência, princípio da sabedoria!

À minha esposa Mirian e aos filhos Gabriela e Rafael! São o meu tudo! Deles transbordam o amor que recebo e o apoio constante. Juntos enfrentamos algumas dores, mas sobretudo partilhamos afetos, dividimos sorrisos e construímos sonhos.

A meus pais Gerson e Noélia em quem sempre encontrei referência, caráter, carinho e amor incondicional, os quais, espero, estejam suficientemente refletidos neste trabalho.

A meus irmãos Azenate, Hadassa e Gerson - respectivos esposos, esposa e filhos - além de sermos muito próximos no amor filial, somos também interlocutores acadêmicos com interesses comuns. Também aos meus sogros Waldemar e Dalinda e cunhados (as), sempre solícitos e incentivadores.

Aos amigos Giseli, João Bosco, companheiros de doutorado, cujos incentivos um dia me motivaram a iniciarmos este projeto comum. Companheiros de viagem, no sentido literal e existencial.

Aos colegas do grupo de orientação do professor Faustino – Cláudio, Rogério, Adriana, Deborah, Giseli, Norma e Suzana - cuja amizade e interlocução foram fundamentais na construção deste texto.

Ao meu orientador Prof. Faustino Teixeira em quem se somam, de forma rara, competência e sensibilidade, exigência e incentivo, rigor e afeto.

Aos irmãos na fé da comunidade da 1ª IPI de Poços de Caldas, espaço sacramental onde boa parte das reflexões do presente texto tem se efetivado como experiência concreta.

Aos amigos e colegas da PUC, professores e funcionários, são tantos!, que, com mais ou menos proximidade, acompanharam solícitos e solidários o andamento da pesquisa e de quem

nunca faltaram os incentivos, em especial os companheiros do Núcleo de Ciências Humanas e os colegas dos cursos nos quais vinha trabalhando mais recentemente, Psicologia, Publicidade e Propaganda, Pedagogia e Direito. Agradeço a todos representados aqui na pessoa do Ronny.

Aos professores Volney Berkenbrock, Antonio Campolina, Maria Clara Bingemer e Eduardo Losso que se disponibilizaram a compor a Banca, e, cujas leituras atentas e qualificadas contribuições, já de antemão agradeço.

À Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, PUC Minas, que, através do Programa Permanente de Capacitação Docente (PPCD), possibilitou que esta pesquisa fosse realizada.

## RESUMO

O trabalho propõe-se a aprofundar o tema da vida contemplativa em Thomas Merton, reconhecendo que a categoria *contemplação*, mais do que um tema foi um eixo em torno do qual girou toda a sua obra. A tese central é a de que Merton reinaugura um caminho místico e contemplativo de busca e encontro com Deus no tempo e na história. A Realidade divina e a realidade humana como realidades convergentes. Na primeira parte abordou-se o tema da contemplação como experiência de plenitude de vida em três direções: a relação contemplação, escrita e vida; mediações da contemplação; lugares privilegiados da experiência contemplativa. Na segunda parte abordou-se a perspectiva da contemplação no tempo e na história, assim direcionados: o tempo de Merton; seu diálogo com a cultura, a sociedade e a teologia; a relação contemplação e compaixão; e, por fim, a relação contemplação e ação profética, aprofundando sobre temáticas sociais. Assim, entende-se que na mística cristã, contemplação e ação, transcendência e imanência são realidades interdependentes. Nesse sentido, o *itinerarium* de Thomas Merton é dos mais expressivos, ao traduzir uma ideia de contemplação não como fuga do mundo e sim como experiência no tempo.

Palavras-chave: Thomas Merton. Contemplação. Mística.

## ABSTRACT

The work intends to deep the contemplative life in Thomas Merton, recognizing the *contemplation* category like one focal theme around that all his work turned. The central thesis is that Merton re-inaugurates a mystical and contemplative path of search and meet with God in times and history. The divine Reality and de human reality like convergences realities. The first part discusses the subject of contemplation like a plenty life experience in three directions: contemplation, write and life relationships; contemplation mediations; privileged places of contemplation. The second part discusses a perspective of contemplation in times and history, thus structured: the Merton's time; his dialogue with culture, society and theology; contemplation and compassion relationship; and, finally, contemplation and prophetic action relationship, deeping about social themes. Thus, the research understands that Christian mystic, contemplations and action, transcendency and imannency, are interdependent realities. In that sense, the Thomas Merton *itinerarium* it's one of more expressive, since the contemplation ideia is understands no like escape of world but like experience in times.

Keywords: Thomas Merton. Contemplation. Mystic.



## LISTA DE ABREVIATURAS<sup>1</sup>

AS	Águas de Siloé
AsV	Ascensão para a Verdade
AV	Amor e Vida
BC	Bernardo de Claraval
CE	Cartas a Escritores
CF	Cassian and the Fathers
CM	O Clima da Misericórdia
CMA	Contemplação num Mundo de Ação
CP	The Collected Poems
CT	The Courage for Truth - Letters
DA	Diário da Ásia
DE	Diário de un Ermitaño
DEM	Direção Espiritual e Meditação
DS	Diálogos com o Silêncio
DSA	Dos Semanas en Alaska
DWL	Dancing in the Water of Life – Journal V
ECP	Espiritualidade Contemplação Paz
EI	A Experiência Interior
ES	Entering the Silence – Journal II
FV	Faith and Violence
GNV	Gandhi e a Não-Violência
HGL	The Hidden Ground of Love – Letters
HI	Homem é algum é uma Ilha
HN	O Homem Novo
ICM	An Introduction to Christian Mysticism
IMD	A Igreja e o Mundo sem Deus

---

<sup>1</sup> Na primeira citação de cada obra de Merton apresentaremos os dados bibliográficos completos, com indicação da abreviatura adotada. A partir da segunda citação de cada obra, adotaremos o critério de referência por meio das abreviaturas, o que vale também para a obra de *The Thomas Merton Encyclopedia*. Esclarecemos ainda que, em alguns trechos, quando a análise estiver focada em uma obra específica, com citações intermitentes, indicaremos a referência no corpo do próprio texto, no sentido de permitir uma leitura mais fluente. Nesses casos, a sequência será a abreviatura seguida do número da página, por exemplo, (NSC, p.10), referindo-se a *Novas Sementes de Contemplação*, p.10.

LE	The Literary Essays of Thomas Merton
LL	Learning to Love – Journal VI
LS	Na Liberdade da Solidão
MI	Merton na Intimidade – Sua Vida em Seus Diários
MML	Marta, Maria e Lázaro
MMZ	Místicos e Mestres Zen
MO	Monastic Observances
MSP	A Montanha dos Sete Patamares
NA	The Nonviolent Alternative
NSC	Novas Sementes de Contemplação
OP	Ofensiva da Paz
OSM	The Other Side of Mountain – Journal VII
PBM	Pre-Benedictine Monasticism
PC	Poesia e Contemplação
PD	Pão no Deserto
PEP	Paz na Era Pós-Cristã
PP	Passion for Peace – The Social Essays
PS	Praying the Psalms
PV	O Pão Vivo
QA	Questões Abertas
QL	Que Livro é Este?
REC	Reflexões de um Espectador Culpado
RJ	The Road to Joy - Letters
RM	Run to the Mountain – Journal I
RSB	The Rule of Saint Benedict
RT	Redeeming the Time
RV	Raids on the Unspeakable
RW	Reflections on my Work
SC	Sementes de Contemplação
SCh	The School of Charity – Letters
SeD	Sementes de Destruição
SJ	O Signo de Jonas
SD	A Sabedoria do Deserto
SS	A Search for Solitude – Journal III

TL	Tempo e Liturgia
TME	The Thomas Merton Encyclopedia
TTW	Turning Toward the World – Journal IV
VCT	A Via de Chuang Tzu
VS	A Vida Silenciosa
VSt	Vida e Santidade
WF	Witness Freedom - Letters
ZAR	Zen e as Aves de Rapina

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
<b>PARTE I - A CONTEMPLAÇÃO: VIDA PLENA EM DEUS</b>	<b>28</b>
Capítulo 1: CONTEMPLAÇÃO, ESCRITA E VIDA	29
1.1 Sentidos da contemplação	30
1.2 Equívocos e impedimentos na contemplação	40
1.3 Uma vida entre textos	45
1.4 O trabalho de cela – Diante da realidade crua das coisas	53
Capítulo 2: MEDIAÇÕES DA CONTEMPLAÇÃO	64
2.1 A tradição (mística e monástica)	64
2.2 O fundamento escondido do amor – o diálogo	89
2.3 Uma poética da contemplação	100
2.4 Natureza – atenção e escuta	113
Capítulo 3: LUGARES PRIVILEGIADOS DA CONTEMPLAÇÃO	131
3.1 Na liberdade da solidão	131
3.2 Na profundidade do silêncio	147
3.3 Na pureza do coração - a oração	163
3.4 No desprendimento da simplicidade	184
<b>PARTE II – A CONTEMPLAÇÃO NO TEMPO E NA HISTÓRIA</b>	<b>201</b>
Capítulo 4: O TEMPO DE MERTON	203
4.1 Tempo e história - concepções e categorias	203
4.2 O diálogo com a sociedade e a cultura de seu tempo	210
4.3 O diálogo com a teologia de seu tempo	225
Capítulo 5: CONTEMPLAÇÃO E COMPAIXÃO	244
5.1 Contemplação para o amor e a compaixão	244
5.2 Contemplação para o encontro e a comunhão	262
5.3 Mística, diálogo e ação: interlocutores privilegiados	278
Capítulo 6: CONTEMPLAÇÃO E AÇÃO PROFÉTICA	301
6.1 Crítica social e responsabilidade	302
6.2 A busca pela paz e a defesa da não-violência	315
6.3 Os direitos civis e a questão racial	331

CONCLUSÃO	350
REFERÊNCIAS	358

## INTRODUÇÃO

*A vida e a obra* de Merton, embora bem conhecidas, são ainda pouco estudadas entre nós. Sua experiência e trajetória religiosas bem como seu rico pensamento, no âmbito dos estudos acadêmicos, ainda hoje estão bastante restritos ao ambiente norte-americano. Felizmente grande parte de sua obra já foi traduzida para o português, e vem sendo reeditada, o que permite que esta lacuna, entre nós, seja superada. E, neste sentido, é importante estabelecer alguns parâmetros hermenêuticos diante do desafio de ler Merton nas riquezas e dificuldades que a linguagem da mística num sentido geral interpõe ao leitor bem como as dificuldades e riquezas peculiares aos textos de Merton.

Thomas Merton nasceu em 31 de Janeiro de 1915, no sul da França. Se suas memórias da infância estão permeadas por uma certa melancolia pelas constantes mudanças de domicílio exigidas pelo estilo de vida dos pais artistas (pintores) e, mais ainda, por ter ficado órfão ainda adolescente, expressam, por outro lado, um trajeto incomum de um garoto cosmopolita, que ainda menino, vivera na França, Inglaterra e EUA. Posteriormente passou por Cambridge, acabando por se graduar na Universidade de Columbia em Nova Iorque. Depois de uma busca intensa consumada na inadiável conversão, ingressou na Igreja Católica em 1938. Três anos depois, em 1941, entrou para a comunidade monástica da Abadia Getsêmani, em Kentucky, USA, mosteiro trapista da Ordem Cisterciense da Estrita Observância (OCSO). Imortalizou essa fase e experiência de sua vida, revelando o grande escritor que se tornaria, em sua conhecida autobiografia *A Montanha dos Sete Patamares*, publicada em 1948 e hoje reconhecida como um clássico da literatura cristã.<sup>2</sup> Se continua sendo um livro decisivo na vida de Merton, cujo estrondoso sucesso abriu-lhe um mundo de leitores e recolocou-o na cena da escrita, por outro lado pode ser a árvore cujas imensas copas escondem a floresta, tal foi seu impacto e fama, não sabendo muitas vezes, o leitor comum, dos inúmeros outros livros de Merton, mais maduros e consistentes. Escreverá, ao longo de

---

<sup>2</sup>MERTON, Thomas. *A Montanha dos Sete Patamares*. Petrópolis: Vozes, 2005. (Abreviado MSP) Como se perceberá da leitura, o objetivo deste tópico não é oferecer um roteiro biográfico detalhado da vida Merton. Objetiva-se mais levantar alguns elementos de sua existência, quase sempre registrada em textos, que permitam ao leitor o vislumbre da riqueza e complexidade de sua vida, em suas variadas dimensões. Para um estudo aprofundado de sua vida e obra sugerimos, dentre outros, dois estudos bastante qualificados e reconhecidos na bibliografia mertoniana: MOTT, Michael. *The Seven Mountains of Thomas Merton*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1984; e também: SHANNON, William H. *Silent Lamp: The Thomas Merton Story*. New York: Crossroad, 1992.

sua vida monástica além de seus textos mais densos sobre espiritualidade, diários e cartas, hoje já totalmente editados e disponibilizados para o leitor, e que têm se revelado um tesouro para quem pretenda aprofundar sobre seu pensamento. No conjunto da obra é possível recompor um retrato expressivo e cativante de sua vida, marcada por uma busca intensa de Deus. Sendo um monge contemplativo, recolhido ao diálogo silencioso da oração e da meditação, não se furtou ao diálogo com o mundo, abrindo sua alma e coração com rara franqueza e honestidade. Como mestre espiritual que foi, é uma referência incontornável nos estudos da espiritualidade cristã e da experiência religiosa num sentido mais geral. Pode-se mesmo afirmar que sua decisiva contribuição para o cristianismo contemporâneo foi promover uma renovação e redimensionamento da vida contemplativa nesta nova *cidade dos homens*, na conhecida expressão agostiniana retomada por Harvey Cox. Ideia presente de forma explícita no título de um dos livros de Merton: *Contemplação num Mundo de Ação*.<sup>3</sup> Assim, se por um lado havia um movimento de contemporaneização, como uma possível resposta aos abalos sofridos pela fé, ao qual Merton, no espírito do Vaticano II sinaliza seu apoio em textos bastante incisivos; por outro havia, e Merton é um dos seus protagonistas, um movimento oposto de renovação da espiritualidade e da contemplação, de reconhecimento do *religioso* no sentido forte do termo, as esferas do sagrado e do numinoso. Merton dialoga com o mundo assim como dialoga com uma teologia que naquele momento lançava as pontes para este diálogo. Debatendo com as ideias de teólogos do porte de um Bonhoeffer e de um Rahner. Merton se esforça, em um texto de 1964, por diferenciar uma autêntica teologia apofática de outras expressões como o ateísmo ou o secularismo. Questiona aí o que ele denomina “o mito da contemporaneidade”.<sup>4</sup> Neste debate, apropria-se da visão *kenótica* de Deus desenvolvida por Bonhoeffer, e de Rahner, incorporará a categoria de *diáspora*, como novas possibilidades de se pensar a presença e o sentido da *eklesia* no mundo contemporâneo.

Uma obra que se estendeu generosamente por dezenas de livros, comporta e mesmo exige múltiplas e diversificadas leituras. Há um Merton escritor, poeta e refinado crítico literário. Há um Merton historiador, basta pensar em sua importante obra *Águas de Siloé*, que recompõe com qualidade a história dos Cistercienses, desde suas origens a partir do monaquismo de São Bento.<sup>5</sup> Há um Merton teólogo que revisita alguns temas clássicos da teologia. Há um Merton figura pública cujo alcance e influência extrapolou em muito os limites da vida monástica. E há, sobretudo, o Merton da mística propriamente dita, que

<sup>3</sup>MERTON, Thomas. *Contemplação num Mundo de Ação*. Petrópolis: Vozes, 1975. (Abreviado CMA)

<sup>4</sup>MERTON, Thomas. *A Igreja e o Mundo sem Deus*. Petrópolis: Vozes, 1970, p. 31-32. (Abreviado IMD)

<sup>5</sup>MERTON, Thomas. *Águas de Siloé*. Belo Horizonte: Itatiaia, s/d. A edição original é de 1949. (Abreviado AS)

convida a sensibilidade do leitor a um mergulho profundo e impactante nos grandes temas da espiritualidade: a solidão, o silêncio e a contemplação; o amor e a compaixão; o desprendimento e a simplicidade; a vida e a morte, o humano e o divino.

Nesta pesquisa, busca-se este último: o Merton da mística, da vida contemplativa, da vida interior. Mas, como se verá, e esta é a principal hipótese da pesquisa, a contemplação em Merton não é aquela que levaria a uma negação do mundo, aliás, para ele, não há como a vida contemplativa no seu sentido mais autêntico sequer supor a indiferença. Pois a vida contemplativa que é plena e autêntica é aquela que, no encontro com o divino, encontra o humano. O mergulho vertical da alma em Deus amplia os horizontes, alarga o olhar amoroso que vislumbra o outro em seu desamparo, tanto no que este desamparo traduz uma condição existencial do humano, quanto naquilo que ele aponta para as necessidades básicas de sua contingência corporal, o que implica, naturalmente, em enfrentar as grandes questões sociais. Temos aí o Merton em busca da solidariedade humana, que assumiu corajosamente o diálogo franco e aberto com o seu tempo, tanto em suas expressões filosóficas, com em seus grandes temas e desafios da cultura tais como os impactos dos meios de comunicação e da tecnologia, a efervescência da contracultura, como também as questões mais pungentes e conflituosas de seu momento histórico como a guerra fria e a corrida armamentista, a luta pelos direitos civis e a luta contra a violência, enfim, o Merton da compaixão, da busca pela paz e do compromisso com a história.

Nessa trajetória encontramos um Merton leitor, leitor incansável da grande literatura – Blake, Eliot, Joyce, Kafka, Rilke, Lawrence, Faulkner, Pasternak, Camus e tantos mais, ocupando aí um lugar especial os poetas latino-americanos - com a qual dialoga e se debate. E, nessa mesma direção de leitor, encontramos o monge que em suas leituras revisita e resgata o diálogo com uma certa tradição do cristianismo negligenciada pela ortodoxia: os padres do deserto, a patrística grega e latina, o monaquismo antigo, os místicos alemães e espanhóis. E, é nessa fonte que irá buscar os fundamentos teológicos bem como a riqueza e diversidade das experiências religiosas cujos pontos de convergência e afinidades lhe permitirão redimensionar a espiritualidade e a contemplação em pleno século XX, num gesto por um lado inovador, e por outro representado pela redescoberta e releitura de uma rica tradição que esteve sempre disponível mas nem sempre reconhecida em seu justo valor. E nesse mesmo movimento, encontramos o Merton do diálogo ecumênico com místicos ingleses, com a espiritualidade russa, com as comunidades monásticas protestantes. Suas obras dedicadas a esses temas são importantes, pois neste resgate da rica tradição cristã, o monge formula vigorosas intuições. Na mesma direção, hoje se pode reconhecer também e recuperar sua



extraordinária dimensão da busca inter-religiosa, especialmente com a tradição oriental do zen-budismo, mas também com o taoísmo, o sufismo e o judaísmo.

Pode-se também falar em termos das diferentes fases da vida de Merton, por exemplo um Merton recém-converso, o Merton diretor espiritual de noviços, o Merton eremita, o Merton ativista, lembrando contudo que essas divisões cronológicas são sempre simplificadoras, pois as temáticas são recorrentes e, seja qual for o momento, ali está o Merton contemplativo, inquieto e buscador. Mas não se pode negar um amadurecimento em seu percurso e, o seu leitor, deve estar atento aos movimentos do pensamento de Merton, sobretudo em relação aos sentidos e efeitos de suas novas e mais definitivas experiências. Conforme se avança, vai-se encontrando um Merton mais sereno no sentido de intensificar ainda mais a experiência contemplativa que por fim o leva à opção radical pela vida eremítica mas, ao mesmo tempo, e paradoxalmente, encontra-se um Merton mais incisivo em suas opções e intervenções públicas.

Tal diversidade traz inevitavelmente à tona a questão da *leitura de Merton*. Para quem se propõe mergulhar na sua obra logo se impõe uma questão incontornável: como *ler* Thomas Merton? Ler, aqui, não apenas no sentido propedêutico, instrumental ou metodológico, mas naquele sentido mais amplo e profundo de uma atitude hermenêutica, a saber, a compreensão de um texto no ato de ler, correspondendo em seu sentido mais pleno a um compreender-se diante da obra. Um dispor-se ao texto, um expor-se ao ganho mas também ao risco da leitura de uma obra sempre provocativa e envolvente. Um diálogo entre leitor e autor, mediado pela obra, marcado pelo traço generoso da troca dadivosa de sentidos.

Sendo assim, é conveniente estar atento às posições enunciadas pelo próprio Merton. Não poucas vezes ressalta em seus textos um posicionamento de não-teólogo. Em outras ocasiões, se mostra muito severo em relação a seus próprios escritos. Percebe-se em cada texto uma tal intensidade, um lançar-se despreocupado quanto aos possíveis riscos, na atitude mesma daquilo que é um ato de fé, bem distante, ou melhor ainda, além de um possível projeto intelectual que busca a coerência racional de uma obra, ou a coerência a todo custo de uma existência. Há sim uma busca, mas é muito mais a busca intensa de Deus e o aprofundamento da experiência religiosa. Há vibrações, intensidades, paradoxos, incoerências, até contradições. O louco amor de Deus que inunda o monge no silêncio eloquente da vida contemplativa, muitas vezes ultrapassa e dissolve os limites cognitivos da coerência e da lógica. O *topos* é outro, as categorias são outras, a lógica é outra. Talvez se possa afirmar que mais do que um *logos* o que se tem aí é uma *sabedoria*, um *saber*, a mesma sabedoria que tantas vezes buscou nos padres do deserto e nos místicos da Antiguidade. Um

texto particularmente ilustrativo desta atitude é *Ascensão para a Verdade*, de 1951<sup>6</sup>. Ele dirá posteriormente, em carta a Jean Leclercq, que foi um livro “não-natural”. Acrescenta que “estava tentando ser acadêmico ou um teólogo” e arremata, “e é isto que não sou”.<sup>7</sup> O mesmo dirá em relação a outros textos. Parece que a intensidade de seu trabalho interior e o ritmo igualmente intenso de sua escrita concretizada em inúmeros textos, levavam-no a sempre estar revendo e reelaborando suas posições, muitas vezes num exagerado e, aos olhos do leitor, até mesmo desnecessário grau de autoexigência.

Apontamentos cronológicos se farão então presentes, não no intuito de costurar uma forçada coerência, mas muito mais no sentido de acompanhar sua experiência e o movimento de suas reflexões. O traçado não é linear e evolutivo. Está mais para o movimento circular e verticalizante (em caracol), como a metáfora dos *sete patamares*, de nítida inspiração aligheriana, faz ver. Os diários, notoriamente, parecem perfazer este percurso. Há algo de não-resolvido, de sempre reelaborado em sua obra. Advertem os organizadores da *Enciclopédia Thomas Merton*: “Nem sempre ele concordava consigo mesmo sobre o que ele escreveu a respeito de algumas questões de importância, pois ele estava continuamente repensando suas ideias em áreas particulares”.<sup>8</sup> Um exemplo particularmente expressivo deste movimento de reelaboração de um pensamento e de uma experiência é a segunda redação que Merton faz de um de seus mais ricos textos sobre a contemplação. Referimo-nos a *Sementes da Contemplação*, escrito em 1949. Doze anos depois, em 1961, Merton publica *Novas Sementes de Contemplação*. Diz Merton no prefácio da segunda redação: “Este não é apenas uma nova edição de um livro antigo. Em muitos modos é um livro inteiramente novo”.<sup>9</sup> Diz ainda: “A segunda redação foi feita numa soledade tão grande quanto a primeira. Contudo, a solidão do autor modificara-se pelo contato com outras solidões; com o sentimento de soledade, a simplicidade, a perplexidade dos noviços e dos estudantes de teologia de sua comunidade monástica; com o sentimento de solidão de pessoas que não vivem em mosteiros. Com a solidão de pessoas fora do seio da Igreja”.<sup>10</sup> Mas a grande mudança se dará exatamente no próprio emprego da palavra contemplação, diz a este propósito: “A primeira versão [...] confundiu alguns leitores. Um dos fatores de confusão foi que a obra parecia ensinar ‘como

<sup>6</sup>MERTON, Thomas. *Ascensão para a verdade*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1958. (Abreviado AsV)

<sup>7</sup>MERTON, Thomas. *The School of Charity: Letters on religious renewal and spiritual direction*. New York: Farrar/Straus/Giroux, 1990, p.352. (Abreviado SCh)

<sup>8</sup>SHANNON, William H.;BOCHEN, Christine M.; O’CONNELL, Patrick F. *The Thomas Merton Encyclopedia*. Maryknoll: Orbis Books, 2002, p.xvii. (Abreviado TME) Em todo o trabalho, sempre que houver citação de obras indicadas no inglês, ou por não haver tradução em língua portuguesa ou por se optar pela edição original que não as traduções disponíveis, a tradução é nossa.

<sup>9</sup>MERTON, Thomas. *Novas Sementes de Contemplação*. 2ª ed., Rio de Janeiro: Fissus, 2001, p.1. (Abreviado NSC)

<sup>10</sup>MERTON, Thomas. NSC, p.1.

tornar-se contemplativo’. Não foi essa a intenção do autor, pois é impossível ensinar a outro ‘tornar-se contemplativo’”.<sup>11</sup>

Há também nas dezenas de livros publicados por Merton uma impressionante diversidade temática. Caleidoscópica nos temas e nos estilos: reflexões, artigos, ensaios, poemas (líricos, narrativos e experimentais), desenhos, diários, memórias, intervenções públicas. Se alguns de seus textos podem ser caracterizados como estudos, não é o que predomina no conjunto. Esta característica é, inclusive, apontada pelos organizadores da *Enciclopédia Thomas Merton* como a maior dificuldade na tarefa de identificar os temas-chave nos escritos de Merton. Ressaltam os autores: “Merton raramente escrevia sistematicamente a respeito de algum tópico. O que ele tinha a dizer a respeito de alguma questão encontra expressão em muitos diferentes lugares”.<sup>12</sup> Dentre muitas outras razões é, também neste aspecto, um legítimo representante de seu tempo, um autor que olha à sua volta e se dirige ao homem contemporâneo com suas dores e ansiedades, numa linguagem que este mesmo homem possa entender. Ainda nesta direção, diríamos que é um tanto quanto incongruente, na perspectiva deste tipo de obra, falar de alguém como um possível “mertoniano”, um discípulo de seu pensamento ou de um continuador de sua obra. Seus textos e seu estilo não o permitem. Neste sentido, por volta dos anos 1963-64, no auge da projeção pública de Merton quando ocorria quase que um “culto a Merton”, nas palavras de seu biógrafo, o que já ia se tornando um embaraço, são inequívocas as palavras do próprio Merton:

Se existe tal coisa como um “Mertonismo” eu suponho que sou aquele que deveria estar consciente disto. As pessoas que creem neste termo evidentemente não sabem quão relutante eu estaria em ter alguém repetindo em sua própria vida as misérias da minha. Isto seria vazio, um pecado mortal contra a caridade. Eu penso que nunca fiz nada para encobrir qualquer falta de um monge para concebê-la como uma qualidade desejável. Certamente esta falta é de público conhecimento, e qualquer um que me imita o faz por seu próprio risco. Eu posso lhe prometer alguns bons momentos de nu desespero.<sup>13</sup>

Merton, pois, não só recusa qualquer atitude nesta direção, como o faz com humor. Aliás, um humor característico de seus textos e que merece ser levado em conta ao se refletir sobre a leitura de Merton. É um aspecto que se perceberá, sobretudo nas citações literais do próprio Merton. Diria até que a leveza de seu humor evitava o risco de uma sisudez e mesmo

---

<sup>11</sup>MERTON, Thomas. NSC, p.2.

<sup>12</sup>SHANNON, William; BOCHEN, Christine M.; O’CONNELL, Patrick F. TME, p.xvii.

<sup>13</sup>MERTON, T. apud MOTT, Michael. *The Seven Mountains of Thomas Merton*, p.393.

os cacoetes de uma piedade afetada, sobretudo em suas meditações espirituais. Voltando, contudo, à questão central aqui, arriscaríamos a dizer que talvez, no máximo, poder-se-ia falar em se ser um “pós-mertoniano”, expressão que pode sinalizar uma postura mais adequada daquele que não simplesmente repete ou reproduz Merton, mas atualiza seu pensamento e produz novos frutos a partir das sementes por ele lançadas. Assim como ele retomou e redimensionou as tradições que o precederam, com as questões abertas de seu tempo, assim seus leitores pósteros talvez devam fazer. Pensar e meditar a partir de Merton, com Merton, para além de Merton.

Entendemos que o melhor parâmetro para acompanhar o percurso existencial de Thomas Merton bem como seu itinerário espiritual são seus próprios textos, tendo como pano de fundo seus diários pessoais, densos *Journals*, editados a partir de 1996. O primeiro volume foi editado por Patrick Hart, confrade e último secretário de Merton e que vem editando muitas outras de suas obras e cartas e, hoje, é reconhecido como um dos maiores estudiosos e conhecedores da obra e do legado de Merton. Como expressa Hart no prefácio deste volume: “Não há como negar que Thomas Merton foi um inveterado diarista. Ele aclarava suas ideias ao escrever, especialmente ao manter um diário. Talvez sua melhor escrita possa ser encontrada em seus diários, onde expressava o que era mais profundo em seu coração, sem se preocupar com a censura”.<sup>14</sup> A edição dos *Journals*, iniciada por Hart e prosseguida por outros especialistas da obra de Merton, organiza-se em volumes separados por anos e em ordem cronológica. A cada volume os editores propõem um título que de alguma forma represente aquele momento na trajetória de Merton: vol. 1 (1939-1941): *Run to the Mountain: The story of a vocation*; vol. 2 (1941-1952): *Entering the Silence: Becoming a monk & writer*; vol. 3 (1952-1960): *A Search for Solitude: Pursuing the monk’s life*; vol. 4 (1960-1963): *Turning Toward the World: The pivotal years*; vol.5 (1963-1965): *Dancing in the Water of Life: Seeking peace in the hermitage*; vol. 6 (1966-1967): *Learning to Love: Exploring solitude and freedom*; vol 7 (1967-1968): *The Other Side of the Mountain: The end of the journey*.<sup>15</sup> O que se vislumbra aí, nesses títulos, é uma percepção global dos vários momentos

<sup>14</sup>HART, Patrick. In: MERTON, Thomas. *Run to the Mountain: The story of a vocation*. The Journals of Thomas Merton. volume one 1939-1941. San Francisco: HarperCollins, 1996, p.xii. (Abreviado RM)

<sup>15</sup> Além do vol 1, mencionado na nota anterior, as referências dos demais volumes são: MERTON, Thomas. *Entering the Silence: Becoming a monk and writer*. The journals of Thomas Merton. volume two 1941-1952. New York: HarperCollins, 1997 (Abreviado ES); \_\_\_\_\_. *A Search for Solitude: Pursuing the monk’s life*. The journals of Thomas Merton. volume three 1952-1960. San Francisco: HarperCollins, 1996 (Abreviado SS); \_\_\_\_\_. *Turning Toward the World: The pivotal years*. The journals of Thomas Merton. volume four 1960-1963. San Francisco: HarperCollins, 1996 (Abreviado TTW); \_\_\_\_\_. *Dancing in the Water of Life: Seeking peace in the hermitage*. The journals of Thomas Merton . volume five 1963-1965, New York: HarperOne, 1997 (Abreviado DWL); \_\_\_\_\_. *Learning to Love: Exploring solitude and freedom*. The journals of Thomas Merton. volume six 1966-1967. San Francisco: Harper Collins, 1997 (Abreviado LL); \_\_\_\_\_. *The Other Side of the*

de Merton, como se fossem eixos em torno dos quais girava, predominantemente, a preocupação do monge naquele determinado momento.

Além dos diários, um outro importante conjunto de escritos de Merton são suas cartas, grande parte delas já editadas e disponíveis ao pesquisador. Edições específicas e pessoais das cartas de Merton com alguns de seus renomados interlocutores já vinham sendo publicadas, mas a edição acima mencionada, disponível em cinco volumes, tem permitido aos pesquisadores uma compreensão bem mais completa deste aspecto da vida de Merton. Os volumes são: *The Hidden Ground of Love*, cartas sobre experiência religiosa e preocupações sociais; *The Road to Joy*, cartas para novos e velhos amigos; *The School of Charity*, cartas sobre a renovação religiosa e direção espiritual; *The Courage for Truth*, cartas para escritores; e, por fim, *Witness to Freedom*, cartas em tempos de crise.<sup>16</sup> Tanto os diários como as cartas serão retomados e aprofundados à frente em tópico específico.

É possível, num olhar mais geral, tanto a partir dos diários e cartas, como do conjunto de suas obras, perceber ao menos três grandes momentos em Merton. O Merton anterior à conversão. O Merton convertido, da década de 1940 e ao longo da década de 1950, e por fim, o Merton da década de 1960, de fato uma última fase iniciada em 1958. Há, no entanto, outras maneiras de dividir os vários momentos de sua trajetória. O próprio Merton propôs uma divisão em quatro períodos, no prefácio que fez para a edição de uma coletânea de seus textos, publicada aos moldes americanos com o título de *A Thomas Merton Reader*, em 1962.<sup>17</sup> O primeiro período de sua vida monástica seria o de seu noviciado, entre 1942-1944, um período de ajustes e de aprendizado. O segundo período teria se iniciado em 1944, quando fez seus primeiros votos e finalizado em 1949, quando foi ordenado. Neste período escreveu algumas de suas importantes obras como *A Montanha dos Sete Patamares* (em 1946), *Sementes de Contemplação* (em 1947) e *Águas de Siloé* (em 1948). Já nesse período Merton foi hospitalizado demonstrando aí uma frágil saúde que o acompanhará por toda a vida monástica. O terceiro período teria se iniciado, segundo Merton, em 1949, quando fora ordenado e se estenderia até 1955, quando se tornou Mestre de Noviços, ressaltando que já desde 1951 fora indicado para a função de Mestre dos Escolásticos. Outras obras importantes

---

*Mountain: The end of the journey. The journals of Thomas Merton. volume seven 1967-1968. New York: HarperOne, 1998 (Abreviado OSM).*

<sup>16</sup>MERTON, Thomas. *The Hidden Ground of Love: Letters on religious experience and social concerns.* New York: Farrar/Straus/Giroux, 1985 (Abreviado HGL); \_\_\_\_\_. *The Road to Joy: Letters to new and old friends.* New York: Farrar/Straus/Giroux, 1989 (Abreviado RJ); \_\_\_\_\_. *The School of Charity: Letters on religious renewal and spiritual direction.* New York: Farrar/Straus/Giroux, 1990 (Abreviado SCh); \_\_\_\_\_. *The Courage for Truth: Letters to writers.* New York: Farrar/Straus/Giroux, 1993 (Abreviado CT); \_\_\_\_\_. *Witness to Freedom: Letters in times of crisis.* New York: Harcourt Brace & Company, 1995 (Abreviado WF).

<sup>17</sup>McDONNELL, Thomas P. *A Thomas Merton Reader: Revised Edition.* New York: Image Books/Doubleday, 1974, p.14-15.

foram sendo escritas nesse momento, como *Ascensão para a Verdade* e *Pão no Deserto* (ambas em 1951), e também a finalização de *Signo de Jonas* (em 1952). Livros como *O Pão Vivo*, *Homem algum é uma Ilha*, *Vida Silenciosa* e *Na Liberdade da Solidão* (*Thoughts in Solitude*) são do fim deste período. O quarto período se iniciaria em 1955, quando se tornara Mestre dos Noviços até o momento em que escrevia o referido prefácio. Neste período outras obras importantes foram escritas tais como *A Sabedoria do Deserto*, *O Comportamento dos Titans*, *Questões Abertas* e *Novas Sementes de Contemplação*. Na esteira desta divisão proposta por Merton, alguns autores sugerem 1965 como o fim do quarto período, iniciando-se, portanto, um quinto período que iria de 1965 a 1968.<sup>18</sup> No fim do quarto período outras obras fundamentais vão ser escritas e publicadas tanto com temáticas sociais como *Sementes de Destruição* e *Gandhi e a não-violência*, como textos que antecipavam a ênfase inter-religiosa da última fase como *Zen e as Aves de Rapina*, também textos mesclados como *Reflexões de um Espectador Culpado* composto de trechos de seu diário, e ainda reflexões poéticas tais como *Raids on the Unspeakable*. O quinto e último período continua marcado pela ênfase social, quando editará obras como *Faith and Violence*, composta de ensaios de crítica social; mas, no clima da experiência eremítica que finalmente lhe foi permitida, sobressai sobretudo sua abertura cada vez maior para o diálogo inter-religioso que por fim o levaria ao oriente, e algumas experiências radicais e inovadoras com a linguagem literária, como o longo e revolucionário poema publicado com o título de *Cables to Ace*.

Outra divisão possível é aquela adotada pelas biografias a ele dedicadas como a de Shannon e também de Mott. Aí os biógrafos, no estilo próprio das biografias, elaboram divisões cronológicas mais detalhadas.

Quanto ao período de sua conversão, o que se percebe é um Merton que mergulha na sua tradição, como que seguindo o conselho de Bramachari, o monge hindu que, como relatado em sua autobiografia, lhe sugerira em 1938: “Existem muitos e belos livros místicos escritos por cristãos. Você deveria ler *As confissões*, de Santo Agostinho, e *A imitação de Cristo*”.<sup>19</sup> O que temos nos textos deste período (décadas de 40 e 50) são textos bastante situados na linguagem da teologia cristã. Ao contrário do que se poderia imaginar ou esperar, este recolhimento e voltar-se para a própria tradição, na solidão da cela e na partilha da vida cenobítica, não o levou a um fechamento em seu próprio *ethos*, em estruturas eclesiais hierárquicas de segurança. Este recolher-se debaterá desde cedo com tensões que acabarão por

<sup>18</sup>Por exemplo: BAKER, James Thomas. *Thomas Merton Social Critic*. Lexington: The University Press of Kentucky, 1971, p. 24-25.

<sup>19</sup>MERTON, Thomas. MSP, p.180.

direcionar-lhe para uma postura cada vez mais aberta, consumando num reencontro com o mundo, quando então assumirá atitudes cada vez mais ousadas. Neste momento, sua busca pelo outro provoca uma nítida mudança nas categorias de pensamento. Começa a transitar por outros territórios, de outro universo e de uma visada mais ampla, inovando no léxico e nas posturas mais arriscadas. A propósito desta fase da vida de Merton, pouco tempo depois de ter recebido em 1960 autorização de seus superiores para passar o dia todo sozinho na cabana que será seu eremitério, escreve em seu diário no dia 25 de novembro de 1961: “Ontem à tarde, no eremitério, certamente se instalou uma clareza decisiva. A de que eu devo definitivamente me comprometer com a não cooperação e a oposição à guerra”.<sup>20</sup> Exatamente esse momento tem sido identificado como uma guinada de Merton em direção ao mundo. Não há dúvida que estamos diante de um momento decisivo e divisor de águas. Tudo leva a crer que ele está vivendo um momento de agudas crises interiores e de redefinição da maneira como cumprir sua vocação. Há inclusive uma obra que tem sido indicada como uma espécie de despedida de Merton tanto dos temas como do estilo de sua escrita desta primeira fase que é *The Behavior of Titans*.

Diante de tantas possibilidades de datação, para delimitar com clareza a abordagem desta pesquisa, priorizaremos a vida e obra de Merton de 1948 a 1968. Identificaremos o Merton de 1948, quando publica sua autobiografia até 1958, quando teve uma experiência transformadora em Louisville, de primeiro Merton. E a partir desta experiência, em 1958, até 1968, ano de sua morte, nos referiremos como o segundo Merton. Se bem que, ao propormos uma pesquisa temática de doutorado, a da *contemplação* em Merton, essas divisões cronológicas pouco importarão em si mesmas, mas, apenas na medida em que ajudem a compreender como o tema proposto foi sendo formulado e amadurecido ao longo de seu itinerário espiritual, inseparável de sua intensa e convicta experiência monástica.

Além da motivação acadêmica da pesquisa, que reconhece seus textos como os mais autorizados, acima de qualquer comentário ou estudo, para melhor compreendê-lo, há também uma motivação subjetiva, que é trazer o máximo possível a linguagem e o estilo do próprio Merton. Um estudo sobre Merton é também o momento de se criar situações de leitura que permitam um contato direto com seus textos, um exercício frutivo que em alguma medida possa evocar a sua presença. Mais do que refletir *sobre* Merton, refletir *a partir* de Merton. É, inclusive, o que explica a inserção em abundância das palavras do próprio Merton, com citações intermitentes e, por consequência, o recurso ao uso das Abreviaturas das obras citadas.

---

<sup>20</sup>MERTON, Thomas. TTW, p.182.

Outros aspectos chamam a atenção em seus textos. Por exemplo, a permanente presença da censura e dos censores na sua vida e obra.<sup>21</sup> Outro aspecto que igualmente merece atenção é o da atenção para com as fontes de Merton. Referimo-nos não apenas às fontes diretas que de qualquer forma são percursos obrigatórios para quem vai estudar seus textos, mas também a outras possíveis influências, presentes de forma mais implícita. Uma rápida folheada em seus diários permite detectar um número extenso de livros e autores que Merton estava permanentemente lendo, e ele sempre pontua, nos diários, algum comentário, algum aprofundamento, alguma analogia em relação àquele texto ou autor em questão, seja Berdyaev, Kierkegaard, Heschel, Daniélou, Evdokmov, Barth, Chardin os poetas sempre presentes e assim por diante. As referências que Merton faz em seu diário a Rosemary Radford Ruether - uma *scholar* e ativista com a qual correspondeu<sup>22</sup>, deixam claro o quanto Merton valorizava a honestidade cristã e intelectual, mesmo quando esta expressava alguma discordância com o seu pensamento, como era o caso desta interlocutora que o questionara quanto ao modo de compreender a contemplação e a opção pela vida monástica. Nos inúmeros autores que Merton lê e comenta em seus diários, percebe-se com nitidez que está em busca desta honestidade no autor, deste pensamento autêntico e não superficial, não necessariamente coincidente com o seu. É essa mesma exigência que o leva a dialogar francamente com os escritores de seu tempo, cujas críticas a um certo cristianismo institucional Merton não só está disposto a ouvir como tem a ousadia de acolhê-las. É o caso do diálogo que trava com Albert Camus, de cujas leituras Merton nos legou afirmações como esta: “Camus, ‘a consciência de sua geração’ e, de fato, de uma geração que se segue, é uma pedra no sapato dos cristãos. Ele deliberadamente o pretendeu ser. Ele é um típico pensador ‘pós-cristão’ no sentido que combina um obscuro senso de certos valores cristãos – a lucidez e solidariedade dos homens em sua luta contra o mal – com uma análise acusatória e satírica do cristianismo estabelecido e da fé”.<sup>23</sup> O mesmo fará com outros escritores. Ao invés da postura

---

<sup>21</sup>A presença da censura em ortodoxias religiosas é bastante comum, e ela tem estado particularmente bem presente na milenar história do cristianismo, seja através de um aparelhamento formal, como tem sido, e ainda é, corrente no catolicismo, seja através de outros mecanismos mais sutis e pouco visíveis como nas tradições protestantes. No caso de Merton, dada a sua projeção e, conseqüente potencial de influência sobre seus milhares de leitores, acentuado pela coragem que teve de enfrentar temas polêmicos, tanto religiosos como, sobretudo, políticos e sociais, a intervenção da censura foi ainda mais presente. O biógrafo Michael Mott informa que os seus trabalhos passavam por vários níveis de autorização, antes de finalmente receberem um último *imprimatur*, informando ainda que, muito frequentemente, o próprio Abade Geral da Ordem não liberava a autorização. (Cf. MOTT, Michael. *The Seven Mountains of Thomas Merton*, p.77)

<sup>22</sup>MERTON, Thomas. LL, p.194-197.

<sup>23</sup>MERTON, Thomas. *The Literary Essays of Thomas Merton*. New York: New Directions, 1985, p.211. (Abreviado LE)



cômoda e, em certo sentido covarde, da apologia dos que se apegam de forma intransigente em suas verdades, Merton sempre preferiu o diálogo corajoso e aberto com o seu tempo.

Também, ao se recorrer à possibilidade até de uma hermenêutica para se ler Merton, diferentes categorias das teorias sobre leitura podem ser acionadas, se necessárias, como a bem conhecida no meio da crítica literária, que é a categoria da *recepção*. É uma categoria que nos ajuda a pensar sobre como os textos são recebidos e apropriados por uma cultura, por uma “comunidade de leitores”. No caso do Brasil, por exemplo, reconheço pelo menos duas vias e dois modos bem distintos na recepção da obra de Merton. Uma é aquela que passa pela apresentação e mesmo mediação de religiosos, em especial das ordens monásticas, incluindo-se aí figuras laicas notórias como, por exemplo, Alceu Amoroso Lima. E aqui, é preciso dar um realce ao papel que Ir. Maria Emmanuel de Souza e Silva, OSB, teve na recepção de sua obra no Brasil.<sup>24</sup> Não só pelo fato de ter sido a sua principal tradutora para a língua portuguesa, mas por ter se tornado uma amiga de Thomas Merton, pertencente a um círculo íntimo de amizade e interlocutores, em diferentes países, inclusive em momentos mais difíceis. O mérito aí, desta primeira comunidade receptiva, é inestimável, inclusive porque, não fora este grupo, a acessibilidade aos textos de Merton pelo público brasileiro talvez tivesse demorado bem mais. No entanto, não de forma proposital, mas pelas próprias circunstâncias do campo religioso brasileiro, a recepção aí pode ter demarcado uma certa leitura de Merton, mais intraeclesial, por exemplo. O que pode ter acarretado um confinamento da figura e da obra de Merton apenas ao universo religioso e mais restritamente ao das ordens monásticas. O que não é o caso na sociedade norte-americana, onde Merton ocupa a posição de uma figura pública, de um escritor e poeta reconhecido e que sempre teve um universo bastante amplo de leitores.

É este Merton percebido em sua maior amplitude que, recentemente, tem chegado a nós. O arco de seus leitores tem se ampliado, tanto no horizonte de uma perspectiva do diálogo inter-religioso, como no horizonte ainda maior do diálogo com a sociedade e com a cultura. Sociedade contemporânea, como se tem destacado, marcada não pelo fim do religioso e sim pelo seu retorno ou sua humanização. A pessoa de Merton e seus livros possuem uma notável atualidade com este campo mais amplo e aberto de uma espiritualidade ou religiosidade menos institucionalizada. Para usar a expressão de Umberto Eco, poder-se-ia afirmar que os textos de Merton se apresentam ao leitor como uma *obra aberta*, dirigidos a todos e voltados para uma espiritualidade no tempo.

---

<sup>24</sup>SILVA, Ir. Maria Emmanuel de Souza e. *Thomas Merton: um homem feliz*. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 2003.

Somado aos aspectos ressaltados acima, é preciso ainda lembrar que se está falando de textos que procuram refletir e adensar as experiências e intuições de um verdadeiro místico, não obstante ele mesmo nunca tenha se colocado explicitamente nesta posição, o que nos exige o enfrentamento de uma questão já bastante consagrada nos estudos de mística, e que aqui também se faz necessário ser revisitada, que é *a questão da linguagem mística*.<sup>25</sup> Neste sentido e, numa visada hermenêutica, propomos reconhecer seus textos numa tipologia discursiva a qual denominaremos *discurso místico*, exigindo pois uma atitude de leitura compatível com essa discursividade. Para ler Merton, um autêntico místico do século XX, é preciso se colocar sensivelmente diante das difíceis relações entre linguagem e experiência religiosa. Como afirma Ricoeur, em um outro contexto e a propósito da interpretação em uma fenomenologia da religião, mas cuja observação aqui nos parece válida: “todas as interpretações são igualmente válidas nos limites da teoria que funda as regras de leitura em questão”.<sup>26</sup> Transpondo para este projeto, entende-se que é pertinente, senão recomendável, situar nossa leitura de Merton, no quadro de certos parâmetros de leitura, no interior de uma arquitetura do sentido nos textos místicos. Como tem sido apontado, o discurso místico coloca o leitor frente à delicada questão da inefabilidade. Estamos aí no temerário terreno daquela ordem de experiência que ultrapassa os limites do dizer, que toca as margens do sentido, as fronteiras de um inapreensível. O numinoso, o inefável, o que transcende. Pode-se pensar aqui em algumas formas do dizer que tentaram tocar nas bordas disto que transcende e escapa. Contornando essa inefabilidade do sublime, configuram-se discursos que possibilitariam falar do divino tais como o mito, as narrativas e a poesia. E aqui, merece consideração especial o caso notável e, em certo sentido desconcertante, da chamada teologia negativa, uma linguagem que esbarra no inominável. A teologia negativa postula que Deus é invisível, incognoscível e não pode ser nomeado. O paradoxo é que ela tem consciência de que não pode falar de Deus, no entanto fala. A incognoscibilidade de Deus tem profundas repercussões na linguagem. A começar pelo fato de que Deus não pode ser nomeado, mas é preciso falar, na medida do possível. Recorre-se aí a uma linguagem que faz uso do superlativo e do oxímoro, das hipérboles, metáforas e paradoxos. A impossibilidade de alcançar Deus combinada com o esforço constantemente reiterado para alcançá-lo leva a linguagem a diferentes movimentos e ao recurso a um pensamento metafórico. A teologia

---

<sup>25</sup>Cf, por exemplo: PANIKKAR, Raimon. *Ícones do mistério: A experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas, 2007. p.29-48. Também: TEIXEIRA, Faustino (org.). *No Limiar do Mistério: Mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004. \_\_\_\_\_. *Nas Teias da Delicadeza: Itinerários místicos*. São Paulo: Paulinas, 2006. E ainda: BAILEY, Raymond. *Thomas Merton on Mysticism*. New York: Doubleday & Company, 1975.

<sup>26</sup>RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago, 1978, p.23.

negativa vivencia intensamente os limites da linguagem. Linguagem paralela, repetição, o reconhecimento da impotência. Uma luta constante com esses limites. Deus é nada e é tudo. A revelação como ocultamento. O êxtase como noite escura. O gozo como sofrimento. A linguagem, em última instância se encaminha para o silêncio. Nessa fronteira pode-se lembrar o clássico *A nuvem do não saber*, bem como místicos bem reconhecidos pela tradição cristã como Gregório de Nissa, Mestre Eckhart e Angelus Silesius, São João da Cruz, Santa Teresa de Ávila e outros extraordinários mais. Não há como não dizer, nem que seja para lidar com essa falta. No mergulho para o nada, dos balbucios extáticos acabaram por afogar-se num dizer infundável. Para lidar com os limites do sentido, da compreensão e da expressão, a saída não é partir para o irracional, para o *nonsense*, ainda que, como se expressava Santa Teresa de Ávila, as palavras em deriva, no êxtase da experiência mística, muitas vezes soem como “disparates”. Não há alternativas senão recorrer e refazer, pela linguagem, o percurso existencial da experiência e insistir nesse encontro com a palavra. A experiência religiosa está sempre lidando com esse possível excesso de sentido, já que a ideia mesmo de transcendência toca nisso que ultrapassa o humano, embora se volte para iluminar esse mesmo humano, cercar-lhe de sentido. Thomas Merton de forma explícita bebe nesta preciosa fonte da tradição espiritual cristã, dialoga com ela e a atualiza. No prefácio da edição de *Sementes da Contemplação*, no início dos anos 50, Merton já alertava para a necessidade de se levar em conta que a linguagem daquela obra não é a da dogmática nem da ciência, mas a da experiência mística que explora as figuras de linguagem no limite.

Difíceis mas fascinantes questões para as quais o leitor de Merton precisa estar atento. Em uma obra como *Ascensão para a Verdade*, de 1951, ao mergulhar na experiência mística de São João da Cruz, Merton vai longe na reflexão sobre estes temas, deixando para o leitor a nítida certeza do quão familiarizado estava com os desafios da teologia negativa. Será possível, por exemplo, distinguir o falar de Deus – mesmo que de forma apofática - , do relacionar-se com Deus, que seria a experiência da contemplação? Em um mundo marcado pelo secularismo e ateísmo, poder-se-ia falar de um Deus algumas vezes experienciado misteriosamente como ausência?

Enfim, em Merton a profundidade penetrante do contemplativo se une à voz do poeta, nos legando uma linguagem mística inaugural, contemporânea, mas ao mesmo tempo deitando fundas raízes nos sulcos de uma longa tradição.

Ainda uma observação introdutória. O trabalho está estruturado em duas partes, possuindo cada parte três capítulos: Parte I – *A contemplação: vida plena em Deus*, e a Parte II – *A contemplação no tempo e na história*. Contudo, não necessariamente a primeira parte

representa, exclusivamente, um voltar-se para si, para só então e depois, voltar-se para o mundo. Também no contemplativo que mergulha no absoluto, já está presente o monge inquieto sempre atento às dores do mundo. De fato há uma simultaneidade, ou ao menos uma permanente presença, dos dois movimentos. Evidência mais clara disto, talvez seja o fato de que o trabalho de cela, abordado nesta primeira parte da pesquisa, e que talvez seja a melhor expressão do exercício contemplativo como vivência interior, ocorrerá mais plenamente, factualmente falando, no período posterior da vida de Merton quando então se engaja na luta social, abordado pela pesquisa, na Parte II.

Sendo assim, a conclusão que se impõe é de que, em Merton, a oposição transcendência/imanência é um falso dilema.

## PARTE I - A CONTEMPLAÇÃO: VIDA PLENA EM DEUS

Esta primeira parte da tese se propõe a abordar o tema da contemplação em Merton, tal como se abordaria em qualquer grande representante da espiritualidade cristã e em especial aqueles que podem ser reconhecidos como expressões de uma mística no interior desta tradição. Mas, como se verá, logo as particularidades do autor proposto começam a se evidenciar, o tema, clássico, pode-se dizer, como é o caso da contemplação, vai ganhando contornos muito próprios.

Para isso, a Parte I focaliza explicitamente o tema proposto, no caso o da contemplação. Neste sentido, propôs-se uma chave de leitura que possibilitou estruturar a parte em três capítulos.

No primeiro capítulo aprofunda-se sobre o próprio sentido da contemplação em Merton, experiência aí entrelaçada com duas de suas particularidades, bem específicas: por um lado o íntimo entrelaçamento entre contemplação e a experiência da escrita, já que não se trata de um contemplativo anônimo e sim um dos autores cristãos mais lidos no século XX; e, por outro lado, o entrelaçamento da busca de uma vida contemplativa com uma surpreendente experiência eremítica aqui tomada a partir daquilo que o próprio Merton identificou como o *trabalho de cela*.

No segundo capítulo, a chave de leitura delineou-se na composição do que aqui se denominou as *mediações* da contemplação. Optou-se, dentre outras possíveis, por quatro mediações – a tradição, o diálogo, a poética e a natureza – na medida em que se reconhece que as mesmas ocupam um lugar central na espiritualidade mertoniana e, neste sentido, são bastante representativas. O pressuposto é de que não há experiência religiosa, incluindo aí a particular experiência que se pode chamar de mística ou contemplativa, sem as necessárias pontes mediadoras.

No terceiro capítulo propôs-se uma espécie de hermenêutica topológica, em que se reconhece quatro lugares marcadamente propulsores do exercício da contemplação: a solidão, o silêncio, a oração e a simplicidade. Merton os toma da tradição mística e monástica, redimensiona-os no mundo contemporâneo ao escrever sobre eles mas, sobretudo, busca efetivamente experienciá-los, no desafio de uma vida contemplativa no cotidiano.

Lembrando, mais uma vez, que a perspectiva histórica e temporal, embora priorizadas na segunda parte, o tempo todo recortam os tópicos desta primeira parte.

## CAPÍTULO 1: CONTEMPLAÇÃO, ESCRITA E VIDA

O tema ora desenvolvido como pesquisa, exige um mergulho e um paciente percurso por seus textos, senão por toda a obra que perfaz algumas milhares de páginas, ao menos por alguns dos textos mais expressivos, no tocante a este tema priorizado, que é o da contemplação em Merton, foco central do trabalho. Da leitura desses textos centrais é que esta primeira parte da pesquisa se desenvolverá. E neste sentido, é importante especificar, desde já, que o tema da contemplação não é central apenas na presente pesquisa; é central, antes de tudo, na própria vida e obra Merton, tanto que para nomeá-la recorria a diferentes expressões da língua inglesa como *awareness*, *awakening*, *attentiveness*, *alertness*, *realization*, *meditation*, *contemplation*, como que no esforço de captar diversificadas nuances da experiência. *Meditation*, por exemplo, chama a atenção para a dimensão de esforço do próprio ser humano que se coloca na atitude da disponibilidade, e, relacionado a esta perspectiva, estariam termos como *awareness* e *awakening*. Por outro lado, *attentiveness* aponta para aquele estado de atenção plena que Merton reconhecerá na tradição budista e da qual muito aprenderá. A expressão *contemplation*, por sua vez, traduz mais um movimento de gratuidade em que a pessoa mais recebe do que se esforça. Entendemos que os termos não se excluem e, bem ao contrário, se complementam, de forma a possibilitar-nos uma compreensão a mais completa possível da experiência. Essas dimensões todas, com suas diferentes nuances, serão contempladas no próprio desenvolvimento do trabalho que, ora prioriza um aspecto, ora o outro.

Uma obra central de Merton através da qual podemos iniciar nossa imersão nas múltiplas dimensões da vida contemplativa é *Novas Sementes de Contemplação*, publicada em 1961, na qual reelabora e aprofunda o tema já abordado na primeira edição *Sementes da Contemplação*, publicada em 1948.

Uma primeira e fundamental ideia aí presente é a de que fomos criados para contemplar a Deus. Em um ensaio escrito em 1955, *In Silentio*, retomando a visão dos Padres da Igreja sobre a linguagem simbólica das palavras iniciais do Gênesis, assim se expressa Merton: “O espírito do homem é um vácuo natural que espera pelo Espírito de Deus. É um espaço profundo que permanece um caos, até que o Espírito Criador de Deus paire sobre ele, e até que a luz perfeita seja derramada em suas profundezas transparentes, pela presença da

Palavra, despertando o homem à liberdade espiritual”.<sup>27</sup> Essa forte imagem do ser humano como “vácuo” à espera do Espírito, evoca a célebre expressão agostiniana do coração inquieto que só se aquieta em Deus, ou em nossos tempos e em outro registro, a também bela imagem sugerida por Simone Weil da *gravidade* e da *graça*. É possível reconhecer aí também a imagem do *ponto virgem*, a qual será por ele reiterada em diferentes textos e em diferentes momentos; trata-se de uma misteriosa imagem de que no centro de nosso ser existe um ponto vazio, um pontinho de nada, de absoluta pobreza, que é a pura glória de Deus em nós.

Partindo daí, adentremos aos tópicos que transitarão por esse atraente entrelaçamento – contemplação, escrita e vida – em si mesmo já convidativo, e que abrirá o campo para os demais aspectos que serão abordados.

### 1.1 Sentidos da contemplação

Avançando para além das palavras introdutórias, entende-se como bastante adequado que se inicie o corpo propriamente dito da presente tese, exatamente com a categoria central de sua hipótese de pesquisa, qual seja, a experiência expiritual à qual a tradição cristã cunhou a bela expressão *contemplação*. E é a isso que se pretende o texto do tópico que se segue.

Alguns textos fundamentais no estudo deste tema central da pesquisa: *O que é contemplação* (1948); *Sementes de Contemplação* (1949); *Novas Sementes de Contemplação* (1961); *O Homem Novo* (1961); e também *A Experiência Interior: notas sobre a contemplação* (*The inner experience*), texto organizado e editado em 2003 por William H. Shannon.

Mas de fato o tema atravessa o conjunto total de sua obra. Toda essa perspectiva é possível porque Merton desenvolveu em profundidade uma visão muito peculiar da contemplação, poder-se-ia mesmo dizer, uma teologia refinada e sábia da contemplação, que perpassa toda a sua obra, na medida em que a identifica como a própria vida interior ou vida espiritual. Desde o ensaio *O que é contemplação*, elaborado em 1948, Merton não mais deixou de pesquisar, meditar e escrever sobre o tema. Shannon, um dos grandes estudiosos de sua obra além de um de seus qualificados biógrafos ressalta que a contemplação não foi apenas mais um tema para Merton, ou um tópico acadêmico. Tratou-se bem mais, nas palavras de Shannon, de um “ponto focal” ousando afirmar que seria mesmo o próprio *point*

---

<sup>27</sup>MERTON, Thomas. *Tempo e Liturgia*. Petrópolis: Vozes, 1968, p.205. (Abreviado TL)

*virge*.<sup>28</sup> A contemplação foi o ponto de partida de toda a antropologia de Merton e seria a chave de compreensão de toda a sua obra. Shannon ressalta ainda que embora o tema viesse a passar por inúmeras reelaborações no seu percurso de amadurecimento, um traço já presente no ensaio de 1948 permanecerá, qual seja, a escolha da via apofática, a escuridão da noite escura da fé, como a melhor maneira de apreensão da experiência contemplativa. Se houve momentos menos brilhantes em que sua abordagem da contemplação pendeu equivocadamente, na avaliação do próprio Merton, para um tom descritivo e mesmo racionalizante, em obras da maturidade como *Novas Sementes de Contemplação*, de 1961, discorre, melhor seria dizer, percorre o tema através de reflexões poéticas e fruitivas, de forma alusória e celebrativa. Num convite ao leitor, ideias inspiradoras e imagens belas vão se sucedendo numa espécie de aproximação circular e paradoxal ao tema.

Um mapeamento mais preciso quanto à evolução de sua teologia da contemplação, seria então: *O que é contemplação* (1948), *Sementes de Contemplação* (1949) e *Ascensão para a Verdade* (1951), o Merton dos primeiros tempos que tendia a ver a contemplação como um dos aspectos da existência, a presença de um certo dualismo, uma posição de “negação do mundo”. A obra *A Experiência Interior* (1959), que recebeu algumas poucas correções e acréscimos de Merton em 1968, representaria um texto de transição, onde já estão presentes as principais ideias do Merton tardio dos textos da maturidade como *Novas Sementes de Contemplação* (1962), *O Clima da Oração Monástica* (1964), *Zen e as Aves de Rapina* (1968), *Contemplação num Mundo de Ação* (1968). E que posições seriam essas? A contemplação como a via por excelência por meio da qual a pessoa possa integrar todos os aspectos de sua vida; uma antropologia mais elaborada com uma clara distinção entre o falso eu e o verdadeiro eu; a aproximação ao pensamento religioso oriental concomitante à atração pelo pensamento existencialista; claras indicações de “retorno ao mundo”.<sup>29</sup>

O desafio aqui é elaborar um traçado que faça jus ao extraordinário mosaico que Merton constrói sobre o que é a contemplação. Suas intuições estão pontilhadas em seus textos abrindo inúmeras perspectivas e distintos olhares sobre o que é a contemplação. Ele não propõe definições que fecham e sim afirmações que abrem. Algumas ideias centrais perpassam suas conceituações sobre o tema, como por exemplo a de que a contemplação busca a pureza de coração, a vida dominada pelo Espírito Santo, a consciência amorosa da presença de Deus.

<sup>28</sup>SHANNON, William H. *Thomas Merton's Dark Path: The inner experience of a contemplative*. New York: Penguin, 1982, p.4.

<sup>29</sup>SHANNON, William H. In: MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. xviii – xx. (Abreviado EI)



Retomando os termos assinalados acima, chamamos mais uma vez a atenção para necessária e importante distinção a se fazer entre meditação (*meditatio*) e contemplação (*contemplatio*). Pois, se a meditação envolve pensamento – *mental prayer* -, na contemplação trata-se mais de algo que somos e menos de algo que fazemos, como na meditação. A meditação pode ter um papel no sentido de preparar o caminho para a ação de Deus, para que a iluminação interior ocorra e a experiência da contemplação amorosa em Deus se dê em sua plenitude. Mas se reduzida a técnicas ou estratégias, esforço mental que não sabe a hora de ser abandonado, corre o risco de se tornar uma “convencional engrenagem” que não só não contribui como chega a impedir a ação do Espírito que exige “nossa atenção silenciosa e receptiva”, como expressa a passagem toda:

A meta da oração monástica, da salmodia: *oratio, meditatio*, no sentido da oração do coração, - e mesmo da *lectio*, - é preparar o caminho de modo que a ação de Deus possa desenvolver essa “capacidade para o sobrenatural”, para a iluminação interior pela fé e pela luz da sabedoria, na contemplação amorosa de Deus. Uma vez que o verdadeiro fim da meditação deve ser considerado a essa luz, podemos compreender como um tipo de meditação que procura apenas desenvolver nosso raciocínio, fortalecer nossa imaginação e tonificar o clima interior do sentimento de devoção tem pouco valor real nesse contexto. É verdade que se pode aproveitar aprendendo esses métodos de meditação, mas é preciso também saber quando se deve deixá-los de lado e passar além, a uma forma de oração mais simples, mais primitiva, mais “obscura” e mais receptiva.<sup>30</sup>

Impulsionado pelos importantes avanços que têm sido feitos nos estudos sobre a *metáfora* por autores como Paul Ricoeur e David Tracy, dentre outros, pensamos que talvez uma boa forma de compreender as reflexões de Merton sobre a contemplação seja estar atento para as ricas metáforas presentes em seus textos, tais como *montanhas* e *sementes*. Merton esforça-se por distanciar-se o tempo todo de uma linguagem sobre a contemplação que se assemelhe ao tom forçosamente piedoso e de uma retórica pseudoreligiosa. *Pão no Deserto*, pequeno livro que explora a relação entre os salmos e a contemplação, é, neste sentido, um bom exemplo, na medida em que para meditar sobre a poesia dos salmos e a profundidade da oração contemplativa, recorre a duas figuras bíblicas tão concretas como a do pão e a do deserto.<sup>31</sup> Sendo assim, quando falamos de uma contemplação no tempo e na história, não se está referindo apenas aos desdobramentos sociais desta espiritualidade, com intervenções críticas e proféticas na perspectiva direta de um engajamento ou ativismo crítico. Quer se apontar também para este esforço de se fazer audível aos contemporâneos. Fazer-se

<sup>30</sup>MERTON, Thomas. *Poesia e Contemplação*. Rio de Janeiro: Agir, 1972, p.73-74. (Abreviado PC)

<sup>31</sup>MERTON, Thomas. *Pão no Deserto*. 3ªed., Petrópolis: Vozes, 2008. (Abreviado PD)

compreensível teológica e espiritualmente para o homem do século XX, o que, a bem dizer, não era uma especificidade de Merton, visto tratar-se da principal questão da melhor teologia que o século produziu, tanto católica quanto protestante. O que é específico de Merton, e é isso que de novo sempre impressiona, é o fato de enquanto monge numa ordem religiosa tão estrita com um *ethos* tão reconhecível e consolidado pela tradição, estar atento a esta vigorosa e renovadora teologia que se produzia, e mais do que isso, esforçar-se por articulá-la com uma reflexão sobre a contemplação, um tema clássico da espiritualidade mas aparentemente estranho aos reclames do século, mesmo quando religiosos e teológicos.

Nas penetrantes reflexões de Merton sobre a contemplação a imagem da *semente* aparece pela primeira vez, em rápida alusão, na primeira versão de seu ensaio *O que é contemplação*, elaborado em 1948:

A semente desta vida sublime é plantada em cada alma cristã pelo Batismo. Mas as sementes devem crescer e se desenvolver antes da colheita. Há milhares de cristãos pela face da terra levando em seus corpos o Deus infinito de quem praticamente nada conhecem.

As sementes da contemplação e da santidade foram plantadas nessas almas, mas estão adormecidas. Não germinam. Não crescem. Noutras palavras: a graça santificante ocupa a substância dessas almas, mas nunca transborda para inflamar, irrigar e tomar posse de suas faculdades, intelecto e vontade. *Deus não se manifesta a essas almas porque não O procuram com desejo sincero.*<sup>32</sup>

Retomando essa imagem, numa perspectiva mais aberta, já que não a condiciona ao batismo, em 1949 publica *Sementes de Contemplação*<sup>33</sup> - com uma pequena revisão e novo Prefácio ainda em Dezembro de 1949 - e em 1961 o publica novamente em uma versão totalmente revisada, *Novas Sementes de Contemplação*.<sup>34</sup>

Na obra *Sementes de Contemplação*, de 1949, Shannon reconhece três temas que parecem moldar a arquitetura do livro que seriam os seguintes: “(1) contemplação como Descoberta: a descoberta do Verdadeiro Deus, a descoberta do Verdadeiro Eu (self), a descoberta de outras pessoas; (2) contemplação como uma experiência de liberdade; e (3) contemplação como uma experiência de escuridão”.<sup>35</sup> Penso não ser recomendável se prender a essa hipótese como uma chave única de leitura mas ser possível adotá-la como uma linha de orientação plausível e promissora.<sup>36</sup>

<sup>32</sup>MERTON, Thomas. *Espiritualidade Contemplação Paz*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1962, p.63. (abreviado ECP)

<sup>33</sup>MERTON, Thomas. *Sementes de Contemplação*. Porto: Tavares Martin, 1957. (Abreviado SC)

<sup>34</sup>MERTON, Thomas, NSC.

<sup>35</sup>SHANNON, William H. *Thomas Merton's Dark Path*, p.38.

<sup>36</sup>O próprio autor que a propõe, William Shannon, veio a revisar este seu pensamento expresso em *Thomas Merton's Dark Path* de 1981. Em 2000, ao republicar a obra, acabou por refazê-la totalmente e, se em boa

No texto de 1949 há um avanço em relação ao de 1948 que é a ampliação da contemplação como uma possibilidade para todos e não um privilégio para poucos. Quanto às mudanças do texto *Novas Sementes* em relação ao *Sementes* pode-se atentar às palavras do próprio Merton: “Esta não é apenas uma nova edição de um livro antigo. Em muitos modos é um livro inteiramente novo [...] Quando o autor redigiu esses pensamentos, faltava-lhe a experiência que se ganha no contato com as necessidades e os problemas dos outros. O livro foi escrito numa espécie de isolamento em que o Autor contava só com a própria experiência da vida contemplativa. E talvez um livro desses possa ser escrito melhor somente na solidão”. Mas acrescenta: “A segunda redação foi feita numa soledade tão grande quanto a primeira. Contudo, a solidão do Autor modificara-se pelo contato com outras solidões; com o sentimento de soledade, a simplicidade, a perplexidade dos noviços e dos estudantes de teologia de sua comunidade monástica com o sentimento de solidão de pessoas que não vivem em mosteiros. Com a solidão fora do seio da Igreja” (NSC, p.1). Mais à frente, ainda no Prefácio, alerta também para o fato de que a primeira versão pudesse, equivocadamente, ser confundida com um livro do tipo *como tornar-se contemplativo*. É significativo também compararmos os finais dos dois Prefácios:

Muito do que se diz neste livro podia ter sido muito melhor dito por outrem e pode ter já sido dito melhor pelos santos. O autor tentou exprimir-se na linguagem dos homens do seu tempo e insiste em afirmar que não tem mais ardente desejo do que o de ser compreendido, enquanto expõe, à luz da doutrina Católica. Se nestas páginas existe algo que não possa conciliar-se com ensinamentos da Igreja, deve considerar-se como automaticamente anulado. [Da Edição Revista de *Sementes* de Dezembro de 1949].

A primeira versão do presente livro, que não pretendia o grande público, foi lida por muitos. Não importa que muitos leiam ou deixem de ler a segunda edição. Importa que atinja alguns dos poucos para quem foi destinada. Não está destinada a qualquer leitor. Nem mesmo a todas as pessoas religiosas. Não se dirige principalmente a católicos, embora deva ficar claro que o Autor tentou, em todos os casos que se apresentaram, explicar questões difíceis em termos que concordam com a teologia católica.

Há muitas pessoas religiosas que não necessitam dum livro como este, porque sua espiritualidade é de outro gênero. Se para elas este livro não tem sentido, não devem ficar preocupadas. Por outro lado, haverá, talvez, pessoas sem ligações religiosas formais que encontrem nestas páginas algo de atraente. Se isso acontecer, ficarei contente, pois sinto que lhes devo mais do que aos outros. [Prefácio de *Novas Sementes*, 1961].

---

medida mantém vários dos elementos da primeira edição, a mudança do título de “O caminho da escuridão de Thomas Merton” para “A jornada ao paraíso de Thomas Merton”, demarca com clareza uma mudança de foco. O itinerário espiritual de Merton analisado na obra é o mesmo, mas o que se enxerga e se ressalta neste itinerário traduz uma outra percepção. (Cf. SHANNON, William H. *Thomas Merton's Paradise Journey: Writings on Contemplation*. Cincinnati, Ohio: St. Anthony Messenger Press/Burns & Oates, 2000.)

Na obra *Novas Sementes de Contemplação* Merton liberta-se da moldura necessariamente eclesial e se distancia definitivamente de uma abordagem abstrata, descritiva e racionalizante da contemplação. Ele toma o caminho da intuição e da experiência existencial. O contexto conceitual inclui elementos do existencialismo, do personalismo cristão e do zen-budismo. São meditações, num total de trinta e nove capítulos, que podem ser lidos isoladamente, mas que se lidos integralmente permitem uma aproximação mais adequada à harmonia que o próprio texto possibilita. O leitor despreparado e imaturo pode não perceber a riqueza do livro ao perder-se na aparente simplicidade da obra, tal a leveza de suas afirmações e singeleza de suas intuições. E de fato são parágrafos simples mas profundos, um pouco no espírito daquele despojamento das parábolas e mesmo dos koans, que quer fazer ver a verdade em sua simplicidade pura e cristalina.

Como sinalizado no título proposto para este tópico, longe de pretender uma definição fechada e denotativa da contemplação, melhor proveito tiramos se identificarmos aí alguns sentidos da contemplação na escrita de Merton, por si só um convite a que o leitor entre num espírito contemplativo.

Na perspectiva de uma gratuidade, reconhece que a iniciativa é de Deus pois “somos sua palavra proferida” e “a contemplação é que é por ele arrebatada e transportada ao próprio domínio dele, seu mistério, sua liberdade”. Mas essa “Vontade de Deus” que nos convoca deve ser entendida como um convite interior e não uma lei exterior arbitrária. Portanto nada de legalismos (NSC, p.27). Que permite falar em um “Diálogo nas profundezas das vontades” e do “íntimo e obscuro mistério do encontro” (NSC, p.23-24).

Chama a atenção o recurso aos paradoxos: “A contemplação [...] não é visão, pois vê ‘sem ver’ e conhece ‘sem conhecer’”, onde se é “tocado por aquele que não tem mãos”, quando se recebe “um chamado daquele que não tem voz”, para enfim se perceber que “a pergunta, é ela mesma, a resposta” (NSC, p.9-11).

Expressa também a insuficiência e inadequação das categorias, pois que a contemplação não é verdade abstrata, nem meditação afetiva, nem espanto filosófico: “é um conhecimento puro e virginal, pobre em conceitos, mais pobre ainda em raciocínios” (NSC, p.13). E neste sentido, a experiência da contemplação só pode ser insinuada, sugerida, apontada, simbolizada.

Merton ressalta a proximidade da experiência contemplativa com a experiência estética, possibilitadas pela poesia, pela música, pela arte. E isto tem um tão expressivo papel

em sua teologia mística que optamos por reconhecer uma forma particular de mediação da contemplação, reservando um tópico, à frente, para aprofundá-lo.

E, talvez o principal traço seja a importância que a ideia de experiência ganha na reflexão. É uma categoria central que situa a contemplação no campo existencial de uma vivência, de um sentir, de um estar presente.

O paradoxo do caminho contemplativo que se depara com a escuridão, na travessia necessária da noite escura, também está presente aí. A perspectiva racional que sempre pretende preservar de forma clara e controlada as categorias de sujeito e objeto, aí se mostra insuficiente e se rende frente ao inapreensível e a uma inversão de papéis:

Por fim, o contemplativo sofre a angústia de reconhecer que ele *não sabe mais o que seja Deus*. Pode ele reconhecer ou não que, apesar de tudo, é isso uma grande vantagem, pois “Deus não é um *o quê*, não é uma coisa”. Essa é precisamente uma das características essenciais da experiência contemplativa. Ela vê que não existe uma “coisa” que se possa chamar Deus. Não existe “coisa alguma” que seja Deus, porque Deus não é uma “coisa” nem um “*quê*”, mas um puro “*QUEM*”. Deus é o “*TU*” diante do qual o mais íntimo de nosso “eu” desperta e é movido a uma tomada de consciência. Ele é o “*EU SOU*” diante do qual nós, com nossa própria e inalienável voz pessoal, lhe fazemos eco: “eu sou”. (NSC, p.21)

Em seus primeiros textos sobre a contemplação, além de uma linguagem mais calcada na tradição cristã, havia um certo esforço didático no sentido de diferenciar os diferentes tipos de contemplação, e nessa perspectiva diferenciar também as distintas vocações para contemplação.

Aqui não, além da linguagem mais aberta há uma visão menos restritiva da contemplação. As sementes da contemplação foram plantadas em todos, mas é preciso a boa terra da liberdade, da espontaneidade e do amor para serem germinadas. A palavra de Deus é a semente (NSC, p.23).

Não se trata apenas de uma experiência interior, infusa. É com efeito, sempre interior, porque passa necessariamente pela mediação de uma vivência singular, por ser subjetiva, diríamos hoje, mas que pode partir da realidade, que se apresenta como a possibilidade de um diálogo ininterrupto com Deus. Cada situação é um “índice” da vontade de Deus (NCS, p.27). De fato a dicotomia vai se desfazendo na reflexão de Merton: não há mais um interior e um exterior.

Nesse encontro íntimo e obscuro, mas amoroso, da contemplação, percebemos, ressalta Merton, que “a ideia que fazemos de Deus nos diz mais a nosso próprio respeito do que sobre ele” (NSC, p.24). Pois ao nos procurar, o amor de Deus procura nosso bem e

procura o momento do nosso despertar. Um despertar que implica na morte do falso eu, do falso ser. Quando cai a segurança ilusória, aprendemos a aceitar os riscos da fé.

Nessa dialética vida e morte, a “verdade estranha e sobrenatural” nos liberta das “ideias convencionais” e da “vontade cativa de seus próprios desejos egoístas”, pois só nos libertando do apego à escravidão, poderemos receber as “sementes da liberdade” (NSC, p.24-25). Antes de prosseguir, ressalte-se que acompanhamos aqui o tom de interlocução de Merton em sua linguagem algo pessoal, quando escreve o texto como que entabulando um diálogo com seu leitor, por isso o tempo todo a pessoa verbal “nós”.

Dito isto, pergunta então Merton: “como abrigar em nós o desejo de Deus, se estamos cheios de um outro desejo que lhe é oposto?” Temos que nos libertar de nosso cativeiro, ao qual muitas vezes amamos, aprender a nos desfazermos das “coisas familiares e ordinárias” e consentir no que é “novo” e “estranho”. Aprender a largar-se em Deus, entregando-se ao seu amor:

Pois é o amor de Deus que me aquece no sol e seu amor que me dá a chuva fria. É o amor de Deus que me nutre no pão que como e é ainda ele que me alimenta na fome e no jejum. É o amor de Deus que manda os dias de inverno, quando sinto frio e estou enfermo, e também o quente verão em que trabalho e minha roupa está cheia de suor. Mas é ainda o amor de Deus que sopra sobre mim nos ventos leves que vêm do rio e na brisa dos bosques. Seu amor espalha a sombra dos sicômoros sobre minha cabeça e envia o menino com um balde de água da fonte, à beira dos campos de trigo, enquanto os trabalhadores repousam e suas mulas se mantêm quietas debaixo das árvores.

É o amor de Deus que me fala no canto dos pássaros e dos riachos; mas também, através do clamor das cidades, Deus me fala em seus julgamentos. E todas essas coisas são sementes que me são enviadas por sua vontade. (NSC, p.25)

Multiplicam-se na obra meditações como esta que em sua leveza aparentemente despreziosa, de fato expressam elementos centrais da visão contemplativa de Merton, em especial aquela que se consolidará na sua última década de vida, um espírito de gratuidade no reconhecimento de que tudo vem de Deus; uma serenidade no espírito zen que percebe a natureza como expressão do amor de Deus, bem como um espírito de simplicidade e existencialidade que se dá conta da presença de Deus no barro da vida; e por fim, senão o mais importante, é que o desfrutar desta harmonia do canto dos pássaros e dos riachos, não impede o contemplativo de ouvir o “clamor das cidades”, não só não o impede como talvez até o capacite a uma melhor escuta.

Essa convicção de que o mergulho na contemplação permite que a partir da interioridade melhor se escute o clamor do outro, vai se intensificando no texto de Merton.<sup>37</sup>

Obedecer a Deus é corresponder a sua vontade, expressa na necessidade de outro ser humano, ou é, ao menos, respeitar os direitos alheios. Pois os direitos de alguém são a expressão do amor e da vontade de Deus. Ao exigir que eu respeite os direitos de outro, o Senhor não está apenas pedindo-me a conformidade com alguma lei abstrata; está tornando-me capaz de participar, como filho seu, do próprio cuidado que ele tem para com meu irmão. É impossível a alguém que despreze os direitos e as necessidades alheias ter a esperança de andar à luz da contemplação, pois seu caminho se desviou da verdade, da compaixão e, portanto, de Deus. (NSC, p.27)

A experiência da contemplação é aquela do abandono à vontade de Deus. Um esvaziar e um desapegar-se.

Cumpra notar que os temas do desapego e do desprendimento talvez sejam dos menos compreendidos por quem pouco conhece ou guarde alguma resistência com relação à mística. Num primeiro instante e numa leitura primeira e superficial, podem dar a entender de que se trata de fuga do mundo, insensibilidade para com suas dores, movimento narcísico para o próprio interior. Nada mais longe de uma verdadeira compreensão da contemplação, como esclarece Merton, por exemplo nesta passagem:

A obediência contemplativa e o abandono à vontade de Deus jamais poderão significar uma indiferença estudada para com os valores naturais por ele implantados na vida e no trabalho humanos. A insensibilidade não deve ser confundida com o desapego. O contemplativo deve, sem dúvida alguma, ser desapegado, mas nunca poderá consentir em se tornar indiferente aos verdadeiros valores humanos, encontrem-se eles na sociedade, nos outros homens ou nele próprio. Se consentisse nessa insensibilidade, sua contemplação estaria condenada, porque viciada em suas raízes profundas. (NSC, p.28)

Partindo-se da afirmação da certeza de uma sacralidade em tudo presente, já que “tudo o que existe é santo”, trata-se mais de um desapego de “*nós mesmos* de maneira a ver e usar todas as coisas *em e para* Deus” (NSC, p.29). A contradição e os obstáculos estão em nós e não nas coisas, em nosso falso eu. Somos convidados a amar, como os santos, as coisas

---

<sup>37</sup>Um sugestivo paralelo ético é possível. Se em Levinas o apelo ético da alteridade vem pelo olhar (que é um contemplar) a face do outro; em Merton esse mesmo apelo, já que o monge em sua solidão está limitado fisicamente quanto à experiência do olhar, talvez venha do ouvir o clamor do outro, ao menos no que diz respeito ao impacto que se pode receber do sofrimento do oprimido. Tanto num caso como no outro se está longe de uma ética calcada em princípios abstratos. O olhar em Merton se manifestará em outras dimensões, em relação à natureza, à arte ou o ver como “atenção plena”.

criadas. No espírito da simplicidade e da docilidade abarcar a tudo e a todos, pois “o mundo e tudo que Deus criou é bom” (NSC, p.31).

Talvez, por fim, a ideia de desapego tenha a ver, em última instância, com preservar o lugar do *vazio*, para que possa ser preenchido por Deus, nesta experiência que, como já temos dito, muitas vezes vem mais marcada pela escuridão de um perder-se em Deus do que pelo brilho de uma experiência extasiante. E, lembra Merton, “um dos paradoxos da vida mística é este: não pode alguém penetrar no mais íntimo de seu ser e passar dali a Deus, se não for capaz de sair inteiramente de si mesmo, esvaziando-se de si mesmo e dando-se aos outros na pureza de um amor que não se busca a si próprio” (NSC, p.69).

Impõe-se pois, no espírito da contemplação, que se enfrente os temas duros, difíceis e tensos, mas cruciais. Em alguns momentos isto toma a direção da dúvida teológica, de uma *quaestio* (sobre a fé, por exemplo). E em outros toma a direção do enfrentamento dos temas sociais e políticos (sobre a guerra, por exemplo). É particularmente exemplar desta postura, para não dizer surpreendente, o capítulo intitulado *O medo é a raiz da guerra*. Este capítulo não estava na edição de 1949, sendo portanto um dos novos capítulos inseridos nesta reedição e reescrita da obra em 1961. Merton contava, com razão, com o fato de que seus censores seriam menos rigorosos tratando-se de uma obra reeditada. E quanto a este capítulo em específico, marcando sua entrada definitiva no movimento pacifista, Merton o envia para Dorothy Day, no sentido de que fosse publicado na forma de um artigo prévio na edição de outubro de 1961 do periódico *Catholic Worker*.<sup>38</sup> Também aí contava, com razão, com uma certa condescendência dos censores.<sup>39</sup> Acontece que Merton acrescentou três parágrafos, não percebidos pelos censores, com alusões diretas a situações contextuais daquele momento.<sup>40</sup>

Mas o que queremos de fato ressaltar quanto a este episódio e a este capítulo em particular é a convicção de Merton em inserir um tema tão concreto, até amargo, neste livro que seguramente está entre os seus melhores sobre a contemplação, tal a capacidade que Merton teve para se expressar, tal a agudez de suas penetrantes meditações, tal a fragrância de sua ambiência, tal a transparência de um texto cujo objetivo é, menos apontar ou explicar o que é a experiência contemplativa e ser, em si mesmo, uma expressão da contemplação, uma palavra contemplativa. Definitivamente, para Merton, a vida contemplativa não tem como não

---

<sup>38</sup>Dorothy Day (1897-1980), uma das grandes vozes proféticas da Igreja Católica no século XX. Vivia na *Catholic Work House* em Nova York, entre pobres. Inspirou gerações de católicos ativistas, dentre os quais Merton. Escritora com vários títulos publicados, Merton mantinha uma coluna regular no periódico *Catholic Worker*. (Cf. SHANNON, William H.; BOCHEN, Christine M.; O'CONNELL, Patrick F. TME, p. 103-104).

<sup>39</sup>SHANNON, William H. *Silent Lamp*, p.212.

<sup>40</sup>MERTON, Thomas. HGL, p.140.



ser atravessada pelos impasses da história, pelas incertezas do tempo, expressando assim as dores dos homens bem como o protesto contra os poderes mundanos.

## 1.2 Equívocos e impedimentos na contemplação

Se os ricos sentidos da contemplação, como experiência espiritual do profundo, apontam para caminhos promissores, para escolhas sábias e para ações densas e positivas, é preciso lembrar, por outro lado, que há riscos e perigos neste itinerário, que podem retardar o percurso, induzir a erros e mesmo paralisar a busca. Merton preocupou-se em chamar a atenção para este aspecto, para ele, igualmente importante para quem se lança no caminho do exercício contemplativo. Propõe-se aqui realçar alguns desses riscos aos quais optou-se por denominar, recorrendo à expressão do próprio Merton, de equívocos e impedimentos.

Os mesmos textos que servem de base para o aprofundamento do que é a contemplação, são também a base para acompanhar as falsas ideias do que não seja a contemplação, às quais Merton faz questão de refutar.

Iniciemos por destacar, já de antemão, que, para Merton, contemplação não é, não pretende ser, e não pode ser confundida com qualquer espécie de fuga da realidade: “Se considerais a contemplação sobretudo como um meio de fugir às misérias da vida humana, como um refúgio das angústias e sofrimentos desta luta para nos reunirmos aos outros homens na caridade de Cristo, não sabeis o que é a contemplação e nunca encontrareis Deus na vossa contemplação”.<sup>41</sup>

Por outro lado, a contemplação não é “alguma coisa” bem como não é possível “ensinar alguém a ser contemplativo”.<sup>42</sup> Merton nega assim qualquer tentativa de tomar a contemplação e a vida contemplativa como *objeto* de estudo e conhecimento, no sentido do clássico binômio epistemológico *sujeito-objeto*, como operação cognitiva padrão. Pode-se afirmar que a postura de Merton está mais para aquela da fenomenologia, corrente filosófica que não só conhece mas em relação à qual faz inúmeras aproximações, sobretudo nos textos do diálogo com o zen-budismo. A atitude fenomenológica vai no sentido de abolir esta dualidade, reclamando para o sujeito uma postura de empatia, de envolvimento, de desaparecimento no próprio objeto. Ou, ainda melhor, pressupõe uma espécie de condição de anterioridade, englobante, em que não haveria esta separação e, o desafio, portanto, seria se colocar nesta pré-disposição.

<sup>41</sup>MERTON, Thomas. SC, p.75-76.

<sup>42</sup>MERTON, Thomas. NSC, p.2.

Um dos equívocos mais comuns, predominante talvez no imaginário religioso, é aquele de confundir a contemplação com uma religiosidade exterior acentuadamente demarcada, um espiritualismo afetado. E Merton refuta: contemplação não é pietismo, não é espiritualismo, não é êxtase. Falsas concepções que vai descartando, na medida em que, em última instância, mais atrapalham do que propiciam uma autêntica experiência.

Na sequência deste aspecto, são oportunas aqui as reflexões que Merton empreende em seu estudo sobre São João da Cruz, sobre o que ele denomina de *falsa mística*. Tendo que abordar o tema do *conhecimento e ignorância* na obra do grande místico espanhol, é que Merton sente necessidade de alertar sobre os riscos dessa possível falsa mística, já que, se o tema do conhecimento pode levar ao equívoco da jactância intelectualista, o da ignorância pode, igualmente, levar ao equívoco de uma pseudo-humildade anti-intelectualista. Sendo assim, alerta Merton, “A ‘ignorância’ de que fala a verdadeira mística não é desconhecimento mas superinteligência. Embora às vezes pareça ser a negação de todo pensamento especulativo, a contemplação é a sua consumação”.<sup>43</sup> Merton chega ao ponto de reconhecer que, naquele momento, talvez o falso misticismo já se constituísse num maior perigo até do que o racionalismo. Essa afirmação, aparentemente exagerada, tem como pano de fundo sua observação a seguir de que aqueles tempos nazi-facistas, acrescidos de uma mitologia comunista, eram perigosamente suscetíveis ao jogo das emoções, daí que, num esforço por preservar a razoabilidade de um exercício prudente da inteligência, é que Merton refuta veementemente essa falsa mística “muitas vezes viciosamente anti-intelectual, prometendo alegria pela imolação da inteligência” (AsV, p.51). Portanto, para fechar a ideia, uma espiritualidade dada a entusiasmos e pirotécias emocionais era, para Merton, um dos grandes impedimentos para a experiência contemplativa. Talvez se possa acrescentar que o alerta de Merton tem um valor ainda maior para os dias de hoje, tempos pós-modernos em que, como se tem sublinhado sobejamente, são marcados pela exacerbação das emoções, pela busca desenfreada dos prazeres e por uma rarefação dos sentimentos, na arena de um espaço social espetacularizado.

A contemplação também não é, em si mesma, como já assinalado, a meditação. Mais do que algo que fazemos, trata-se de algo que somos. Portanto não é um pensamento sobre. Não se está consciente de algo, simplesmente se está consciente. Não deixará de mencionar o aspecto meditativo, o esforço mental, ao qual não nega sua validade, mas a expressão mais plena e intensa da contemplação, seu sentido mais verdadeiro, é quando ultrapassa todos estes

---

<sup>43</sup>MERTON, Thomas. AsV, p.49.

suportes humanos de maneira a simplesmente fruir na sintonia de sua presença plena, da vida que deixa de ser objeto de conhecimento para simplesmente ser vivida.

É possível identificar um sugestivo conjunto de ideias e expressões em Merton que apontam para aquilo que atrapalharia uma rica e autêntica experiência interior, tais como: o ser inautêntico, o homem massificado, o pagão moderno, o velho homem, a presença da técnica, um certo tipo de ativismo, a religiosidade exterior, ostentatória e orgulhosa, e outras mais.

Em seu texto *O Clima da Oração Monástica*, traz algumas considerações que alertam quanto ao risco de se identificar a contemplação, no caso especificamente no interior da tradição monástica, como algo exclusivo de uma aristocracia religiosa, soberbamente alheia às lutas e sofrimentos humanos:

Nada é mais alheio à autêntica tradição monástica contemplativa [...] na Igreja do que uma espécie de agnosticismo que exaltaria o contemplativo acima do cristão comum, introduzindo-o num domínio de conhecimento e de experiências esotéricas, livrando-o das lutas, preocupações e sofrimentos comuns à existência humana, colocando-o num plano elevado, num estado privilegiado entre os espiritualmente puros, como se fosse um anjo, invocado pela matéria e as paixões e, afinal, sem estar mais familiarizado com a economia da cura, dos sacramentos e da caridade.<sup>44</sup>

Talvez o maior empecilho para a experiência plena da contemplação seja a *alienação*. A obra *O homem novo*, de 1961, é particularmente relevante no aprofundamento deste aspecto.<sup>45</sup> Aí Merton explora figuras-chave na compreensão da condição ontológica e existencial do homem enquanto ser alienado: a imagem quebrada, o falso dualismo, a separação entre vida, realidade e Deus. Aponta aí que é exatamente o falso dualismo da alienação que impede a contemplação e, inversamente, a contemplação seria o resgate desta plenitude de comunhão perdida. O título do capítulo que abre a obra é por si bastante significativo: *A guerra dentro de nós*. Reconhece Merton, de início, que “vida e morte estão em guerra dentro de nós” desde que nascemos e nos acompanha por toda a vida (HN, p.7). Não reluta em empregar o termo luta e mesmo *agonia*. Uma *agonia*, esclarece, “não de perguntas e respostas, mas de ser e de não-ser, espírito e vazio”, portanto a mais terríveis de todas as guerras, “travada à beira do desespero infinito” (HN, p.7). Se é esta a condição humana, acrescenta Merton que a experiência religiosa virá atravessada por este mesmo *agon*, por este mesmo combate. Reduzir a experiência religiosa a “questões religiosas” num jogo

---

<sup>44</sup>MERTON, Thomas. PC, p.42.

<sup>45</sup>MERTON, Thomas. *O Homem Novo*. Petrópolis: Vozes, 2005. (Abreviado HN)

entre perguntas e respostas é empobrecê-la e, a própria tentação de oferecer uma resposta já é, por si, uma atitude superficial e redutora. A experiência religiosa, e nesta a experiência contemplativa, vêm marcadas pelas mesmas contradições do existir humano, e talvez até mais. A travessia que pretende vislumbrar a luz deve enfrentar a escuridão. Há a esperança, é verdade, mas a esperança é um dom e, mesmo assim, ressalta Merton, “a esperança cristã que ‘não se vê’ é uma comunhão na agonia de Cristo. É a identificação de nossa própria *agonia* com a *agonia* de Deus” (HN, p.7). Afirmações como esta, abundantes no texto, desanimam logo aquele que espera da busca contemplativa recompensas rápidas e fáceis, e situa o postulante a um verdadeiro combate e ao desafio de um mergulho realmente mais profundo. Para encontrar a vida, não cessa de afirmar, é preciso antes de tudo morrer. É preciso confrontar-se a si mesmo, seu próprio nada. No entanto, mesmo quando fazendo estes alertas, chamando atenção para os impedimentos e riscos da caminhada, Merton equilibra suas ponderações de modo a evidenciar que, por mais difícil e angustiante que seja o desafio, vale a pena, pois que:

A contemplação é ao mesmo tempo a compreensão existencial de nosso próprio “nada” e da realidade divina, percebida pelo contato espiritual infável nas profundezas de nosso próprio ser. A contemplação é a penetração repentina e intuitiva daquilo que realmente É; o salto inesperado do espírito de uma pessoa para dentro da luminosidade existencial da Realidade em si mesma, não só pela intuição metafísica do ser, mas pela plenitude transcendente de uma comunhão existencial com Aquele que É. (HN, p.12)

O risco então é pretender chegar-se a essa condição de uma maturidade espiritual sem enfrentar os riscos da travessia, optar-se por atalhos e desvios, muitas vezes vestidos de piedosa religiosidade mas que não traduzem verdadeiramente a autêntica experiência contemplativa. Por isso Merton pode afirmar que “A contemplação é a forma mais elevada e paradoxal de autorrealização, alcançada por uma aparente autoaniquilação” (HN, p.15).

É ainda, nesta perspectiva de alerta e prevenção, como que protelando o início da viagem de tal forma a se certificar de que a bagagem e os equipamentos estão devidamente ajustados, é que o título do segundo capítulo da obra *Homem Novo* é igualmente sugestivo – *Teologia prometeica*. Retomando o mito grego, Merton chama a atenção para a possível existência de um “mito prometeico” (HN, p.17). Das diferentes maneiras em que explora o mito, importa-nos aqui ressaltar a crítica que empreende, reconhecendo nesta “teologia prometeica”, e mesmo num misticismo de tal perspectiva, que se projeta seja na forma de um heroísmo, de um perfeccionismo espiritual, ou ainda de um certo moralismo. No fundo seria

uma mística preocupada consigo mesma, obcecada em seus próprios esforços, sem nenhuma relação com o outro, pois que “para Prometeu não existe o ‘outro’” e, lembra Merton, “o segredo da mística cristã é que realiza a si mesma pelo amor desinteressado aos outros” (HN, p.22). Para Merton, uma mística prometeica é exatamente aquela que converge para si mesma, que permanece fechada em si mesma e, para ele, este tipo de mística de fato representa “uma fuga da realidade: fecha-se para o real e se farta de si mesma” (HN, p.22).

Nesta discussão um tema sempre presente em seus escritos é o da distinção entre o “*false self*” (o indivíduo) e o “*true self*” (a pessoa). Os termos em si não são novos. Finley lembra, a respeito, que Merton não se notabilizou tanto por ter criado novos termos - no sentido por exemplo em que Freud cunhou o termo “inconsciente” ou Tillich a expressão “preocupação última” e assim por diante - mas que, fundado na revelação e tradição cristãs, seu gênio se sustentava sobre uma capacidade inigualável de revitalizar categorias muitas vezes esquecidas ou pouco valorizadas e recompô-las, através de novas configurações, num quadro sugestivo e relevante para o homem contemporâneo.<sup>46</sup> Aliás, este estudo de Finley propõe-se a compreender a espiritualidade de Merton a partir exatamente desta chave de leitura, a oposição “falso eu” *versus* “verdadeiro eu”. A tese do autor é de que a espiritualidade de Merton, como um todo, de uma forma ou de outra, acaba tendo como pivô a questão da identidade humana. E aí sua mensagem e seu esforço eram levar o homem contemporâneo a perceber que o seu eu mais profundo residia, em última instância, mais além de si mesmo, residia em Deus, e que, portanto, encontrar-se implicava, paradoxalmente, em perder-se, perder-se em Deus. As imagens que o homem constrói de si, como aquilo que seria o seu *proprium*, o seu si-mesmo, seriam exatamente isso, apenas imagens. Seria preciso destruir essas máscaras que sustentam um falso eu, e no vazio possibilitado por esta destruição, abrir-se para o desabrochar do verdadeiro eu, da pessoa, plenamente reconhecível apenas na medida em que recuperasse, ainda que parcialmente, a imagem divina nele maculada. Sendo assim, qualquer atitude, ainda que religiosa, que se ancore neste falso eu e que em alguma medida o perpetue, constituiria um impedimento para a contemplação que, necessariamente traduz a descoberta e o encontro com esse eu verdadeiro. O falso eu, é o eu trágico, o eu adâmico, que se sustenta sobre mentiras e ilusões e que traduz uma radical rejeição a Deus. É portanto uma negação da identidade última do ser humano que se radica, na concepção cristã, em Deus. Ilusão, sombra, pecado, máscara - expressões variadas que

---

<sup>46</sup>FINLEY, James. *Merton's Palace of Nowhere: A Search for God through Awareness of the True Self*. Notre Dame, Indiana: Ave Maria Press, 1983, p.23. Finley, além de estudioso de Merton, com ele conviveu, pois também entrou para o mosteiro de Getsêmani, com a idade de dezoito anos, tendo lá permanecido por seis anos.

intenciam nomear uma mesma realidade, a da falsa identidade do ser humano. Quando veio a articular reflexões como essas, de cunho mais antropológico e teológico, com suas temáticas sociais posteriores, Merton evidenciou que na sociedade contemporânea, massificante e tecnológica, essas ilusões de uma falsa identidade foram potencializadas ainda mais, talvez no seu limite, e aí, além do prometeico, o mito fáustico – na clássica atualização de Goethe da dimensão trágica do ser humano, talvez seja o que melhor expresse esse falso eu, em toda a sua soborta, prepotência e autossuficiência.

Trazendo nestes termos o debate por ele empreendido, pode parecer simplista, ou óbvio demais, já que lida com uma dualidade bastante conhecida e manuseada pela tradição cristã. Contudo, é preciso acrescentar que Merton, leitor experiente de ampla e consistente literatura, conhecedor tanto da psicanálise como dos debates hermenêuticos e seus impasses, estava bem consciente dos paradoxos implicados neste esforço de um “eu”, no caso ele mesmo, discorrer sobre a diferença entre um falso e verdadeiro eu, como se fosse possível uma posição externa ao próprio círculo de apreensão. Sendo assim, percebe-se no texto de Merton, um caminhar vagaroso e hesitante, afirmações aproximativas como que conscientes de sua própria impossibilidade, alerta ao risco permanente do autoengano.

Por fim, para uma autêntica experiência de contemplação, além desses impedimentos tomados como categorias mais amplas, tais como a questão do falso eu, dos apegos, das abstrações, da falsa espiritualidade etc, ressaltamos o fato de que cada um dos aspectos particulares da vida contemplativa traz seus próprios riscos, como se verá nos tópicos subsequentes. De tal forma que, seja a experiência da solidão, seja o desafio do diálogo, e as demais, cada uma dessas dimensões traz consigo dificuldades inerentes àquele aspecto em particular e que, no momento oportuno, virão à tona no decorrer do trabalho.

### **1.3 Uma vida entre textos**

O *itinerarium* da vida contemplativa de Merton é inseparável de sua obra textual. Seus textos são, mais do que o registro linguístico de temas, concepções, crenças, valores e fatos, o testemunho vivo desse itinerário. O presente tópico propõe-se a explorar algo desse entranhamento vida/texto em Merton.

Merton faz parte desse grupo particular de figuras cujas vidas são inseparáveis de seus textos. Poder-se-ia interrogar se esta não é a característica de todo e qualquer escritor, seja de que área for. Mas nem sempre é o caso. Muitos estabelecem uma linha divisória nítida e pretensamente intransponível entre a vida, sua trajetória biográfica enquanto pessoa, e a obra,

que teria sua origem e estatuto fundados nessa voz, quase impessoal, a quem nossa tradição veio a denominar “o autor”. Aqui também, poder-se-ia interrogar se essa tênue linha é de fato possível de ser traçada. De tal modo que outros tantos autores, já de saída, renunciam a esse ideal, e permitem que suas vidas sejam apreendidas inextricavelmente associadas a seus textos, o biográfico e o textual se entrelaçando o tempo todo, tanto em textos assumidamente autobiográficos – memórias, diários, cartas e autobiografias propriamente ditas – quanto em textos, ainda que temáticos ou ensaísticos, perpassados por referências nitidamente existenciais. Merton não só faz parte deste segundo grupo, como pode ser tomado como um dos seus grandes representantes, de tal forma que, ao menos no caso de Merton, seria quase impossível acompanhar sua experiência contemplativa, não fossem os seus textos. Nem sempre foi o que predominou na tradição mística. Quantos místicos, anônimos e discretos na solidão de suas celas - os próprios Padres do Deserto tão amados por Merton cujos relatos nos chegaram graças a discípulos ou terceiros – não puderam, não precisaram, ou mesmo não quiseram fazer o registro de suas experiências. Não é, definitivamente, o caso de Merton, e este é um aspecto particularmente ressaltado por seus estudiosos. Há, por exemplo, uma obra que se deu ao trabalho de fazer uma antologia de todos os trechos, nos seus diferentes livros, em que menciona, reflete e se debate com o exercício da escrita, entre a decisão de assumir ou recusar a esta vocação.<sup>47</sup> Como demonstra extensamente essa coletânea, essa dúvida atravessou toda a vida de Merton.

Textos ensaísticos, estudos, obras temáticas e, mesmo a autobiografia, são gêneros textuais cujos estatutos linguísticos e acadêmicos já são bastante reconhecidos e, poder-se-ia dizer, consolidados como fontes científicas de pesquisa, aceitáveis e automaticamente assumidos num estudo desta natureza.<sup>48</sup> Sendo assim, optamos aqui por destacar

---

<sup>47</sup>INCHAUSTI, Robert (Ed.) *Echoing Silence: Thomas Merton on the Vocation of Writing*, Boston/London: New Seeds, 2007.

<sup>48</sup>No caso da autobiografia, e também da biografia, pode-se fazer alguma ressalva, mas como demonstrou o historiador francês François Dosse em um estudo magistral sobre o tema (DOSSE, François. *Biografia: O desafio de escrever uma vida*. São Paulo: Edusp, 2009), embora durante um bom tempo a biografia fosse admitida somente com inúmeras restrições por parte da comunidade acadêmica, com considerável razão dado o traço idealizante do gênero que o levava a ser identificado como um “gênero impuro”; hoje, ressalta o ilustre historiador – ele mesmo um biógrafo reconhecido autor da principal biografia de Paul Ricoeur disponível no mercado, hoje, na “idade hermenêutica”, ressalta então, o gênero não somente já foi assumido como goza de um inestimável valor como fonte de pesquisa, inclusive porque amadureceu textualmente, configurando-se mais na forma de estudos biográficos. A autobiografia exige ainda certa prudência, mas, no mesmo contexto de uma idade hermenêutica, o leitor contemporâneo, munido de uma incontornável “suspeita” na era pós Freud, Marx e Nietzsche, conforme apontado pelo mesmo Ricoeur, é capaz de lê-la com ganho, vencendo suas armadilhas, dado ao excesso de subjetividade que, num nível considerável, faz com que o texto autobiográfico transite por uma imagem de si por demais elaborada e por isso discutível. Seja como for, o próprio Ricoeur, nos seus estudos sobre a *narrativa*, monumentais para quem se aprofunda no tema, acaba por reconhecer que a narrativa de si é, certamente, a melhor e mais recomendável atitude para uma pessoa que busca atribuir sentido à sua própria trajetória, à sua história, à sua vida, uma vida que pretende aproximar-se o mais autenticamente possível de seu

especificamente dois gêneros amplamente empregados por Merton – *Diários* e *Cartas* – em relação aos quais ainda possa haver certas reservas em alguns contextos acadêmicos, não obstante serem, especificamente no caso de Merton, de valor imprescindível como fonte de pesquisa.

Começando pelo caso dos *diários*, iniciemos considerando que não é possível refletir sobre a contemplação em Merton sem se levar em conta seus registros em seus diários, a menos que se esteja disposto a ignorar muito de sua rica reflexão. Ainda que se releve a forma fragmentária e pontual própria deste tipo de registro. Um exemplo, dentre tantos outros possíveis, seria o caso de sua impressionante e vertiginosa experiência a qual denominou de *trabalho de cela* no contexto de sua experiência no eremitério, e que será o foco do próximo e último tópico deste capítulo. É uma experiência que exige, para quem quer acompanhá-la, que se adentre aos diários, pois que aí é que se encontram, como em nenhum outro lugar, os registros deste percurso. Mais do que um registro, o que se tem então, nos diários, é um *testemunho*, uma atestação de si, o desvelamento de uma alma. Quando se pensa em diários, algumas categorias nos ocorrem como possíveis chaves de entrada e de leitura nesse seu percurso existencial, mais do que substanciado em palavras, melhor seria dizer padecido em palavras, já que se está longe de qualquer tentativa de representação, e são as palavras como marcas e pegadas de seu itinerário que se apossam do monge, em seu silêncio eloquente, em sua *solidão sonora*, para usar a expressão de rara beleza nos legada por São João da Cruz.

Na introdução de uma cuidadosa e bastante completa seleção de trechos cruciais de seus diários, os editores propõem que “sua escrita (nos diários) funciona, ao mesmo tempo, como janela e como espelho”, na qual os leitores de alguma forma se reconhecem e se dão conta de suas próprias infundas possibilidades.<sup>49</sup> *Janela e espelho*, metáforas sugestivas e promissoras, mas também perigosas. Janela, situada a partir de quem está dentro, no caso Merton em seu eremitério, sinaliza abertura, desvelamento e convite, por onde entra a brisa, signo incontestado de quem busca diálogo. Situada desde fora, nosso caso enquanto leitores, há sempre o risco do olhar invasivo e bisbilhoteiro. Uma reconhecida jornalista norte-americana, também pesquisadora do gênero biografia, com a qual o diário guarda estreito parentesco já que se trata de uma espécie de autobiografia, alerta que “o biógrafo se assemelha a um arrombador profissional que invade uma casa, revira as gavetas que possam conter joias ou

---

*si-mesmo*, de tal maneira que avança da categoria da identidade, simplesmente, para a de *identidade narrativa* (RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa*. vol.3. São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.415ss.)

<sup>49</sup>HART, Patrick & MONTALDO, Jonathan (eds.). MERTON, Thomas. *Merton na Intimidade: Sua vida em seus diários*. Rio de Janeiro: Fissus, 2001, p. xviii. Os editores em questão são dois dos maiores especialistas na obra de Thomas Merton, Irmão Patrick Hart, seu antigo secretário, e Jonathan Montaldo. (Abreviado MI)



dinheiro e finalmente foge, exibindo em triunfo o produto de sua pilhagem”.<sup>50</sup> Como que antevendo a possibilidade desta forma de leitura leviana e despreparada, é que Merton determinou que seus diários só fossem publicados depois de passados vinte e cinco anos de sua morte, o que de fato se cumpriu. Quanto à metáfora do espelho, embora seja uma imagem clássica e de uma longa e nobre história, não deixa também de carregar seus perigos. Uma escrita que se dobra tanto sobre si, como a de diários, tem algo de assombroso. As horas e os dias, os ritmos e os tempos, os gestos e os movimentos, os silêncios e as palavras, que se retomam e se redobram, que se rebatem e se contorcem, criam uma potencialização da polissemia que chega ao limiar de uma experiência-limite, pois os sentidos se ultrapassam incessantemente e, muitas vezes, se contradizem, como num jogo de espelhos, nessa busca e nesse encontro com a realidade nua das coisas. Merton se debate e mesmo se imola com esta impossibilidade de não escrever, “determinado a escrever menos, a sumir pouco a pouco” (MI, p.193). Não só está consciente da radicalidade desta opção como também a confronta e a interroga:

A vida solitária, agora que eu me confronto com ela, é assustadora, assombrosa, e constato não dispor de resistência em mim para enfrentá-la. Profunda impressão de minha própria pobreza e, acima de tudo, consciência dos erros que permiti em mim mesmo, junto com esse desejo positivo. Tudo isso é bom. Alegro-me ser abalado pela graça e acordar a tempo de ver a grande seriedade disso. Com isso eu andei brincando, e a vida solitária não admite meras brincadeiras. Ao contrário de tudo que é dito a seu respeito, não vejo como a vida realmente solitária possa tolerar ilusão e autoengano. Parece-me que a solidão arranca todas as máscaras e todos os disfarces. Não tolera mentiras. Tudo, exceto a afirmação direta e categórica, é marcado e julgado pelo silêncio da floresta. “Que sua fala seja sim!sim!” (MI, p.290)

Antes de adentrarmos a esta cela e explorarmos os sentidos da solidão aí vivenciados, convém explorar ainda um pouco mais a ideia de um diário, pois que nele e a partir dele é que podemos encontrar de forma bem viva a experiência contemplativa de Merton. É preciso ressaltar que na pesquisa tomou-se a decisão de incluir os diários de Merton como peça central. Não era uma direção obrigatória, pois que obras finalizadas e publicadas são o que não faltam a Merton. Mas para quem quer acompanhar seus dias no eremitério, não há como desconsiderar os diários. E é preciso enfrentar os desafios epistemológicos e hermenêuticos desta opção. Afinal que texto é este, um diário? Qual seu estatuto no conjunto “canônico” de uma obra? Arte e história? Memória e reflexão? Escrita para si ou para o outro? A busca

---

<sup>50</sup>MALCOM, Janet. *A mulher calada: Sylvia Plath, Ted Hughes e os limites da biografia*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p.16.

artesanal de uma “identidade narrativa” - para recorrermos à feliz expressão de Ricoeur? Diante de um diário, a pergunta “Será isso verdadeiro?”, talvez não seja a mais adequada e talvez não seja o jeito certo do leitor se colocar. Que há ali, naquele registro, verdade, é algo inegável. Mas de que verdade se trata? Não certamente a verdade factual no sentido de que há total clareza e transparência nos relatos. Mais provavelmente possibilita, a partir dos fatos relatados acompanhados de suas espontâneas apreciações, uma verdade como desvelamento, como um sentido que se deixa ver, que se abre para um interpretar. Em se tratando de diário, a procura de uma lógica que busca uma coesão não é o mais característico de seus traços. Bem ao contrário, temos no diário a errância dos fragmentos e das anotações multifacetadas. Se falta ao diário a profundidade da escrita reelaborada e enfim concretizada em obra acabada, estando aí sua limitação, sobra-lhe a vitalidade da escrita feita no calor da hora, “metáfora viva”, para recorrermos, ainda uma vez, ao vocabulário ricoeuriano. Nesta “espontaneidade” do registro em esboço é que talvez esteja sua maior qualidade, pois que no episódico e pontual de um cotidiano, pode estar o índice de um sentido maior.

Mas nem tudo nele é liberdade, e também sujeita-se a certos limites. É o que nos ajuda a pensar Maurice Blanchot:

O diário íntimo, que parece tão livre de forma, tão dócil aos movimentos da vida e capaz de todas as liberdades, já que pensamentos, sonhos, ficções, comentários de si mesmo, acontecimentos importantes, insignificantes, tudo lhe convém, na ordem e na desordem que se quiser, é submetido a uma cláusula aparentemente leve, mas perigosa: deve respeitar o calendário. Esse é o pacto que ele assina. O calendário é seu demônio, o inspirador, o compositor, o provocador e o vigilante. Escrever um diário íntimo é colocar-se momentaneamente sob a proteção dos dias comuns, colocar a escrita sob essa proteção, e é também proteger-se da escrita, submetendo-se à regularidade feliz que nos comprometemos a não ameaçar. O que se escreve se enraíza então, quer se queira, quer não, no cotidiano e na perspectiva que o cotidiano delimita. Os pensamentos mais remotos, mais aberrantes, são mantidos no círculo da vida cotidiana e não devem faltar com a verdade. Disso decorre que a sinceridade representa, para o diário, a exigência que ele deve atingir, mas não deve ultrapassar. Ninguém deve ser mais sincero do que o autor de um diário, e a sinceridade é a transparência que lhe permite não lançar sombras sobre a existência confinada de cada dia, à qual ele limita o cuidado da escrita.<sup>51</sup>

Por outro lado, na escrita de Merton, se é bem verdade que a data exata está sempre ali, e para alguns fatos de sua vida é realmente crucial,<sup>52</sup> essa rígida e incontornável imposição

<sup>51</sup>BLANCHOT, Maurice. *O Livro por Vir*. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p.270-271.

<sup>52</sup>Por exemplo uma impactante experiência por que passou em Louisville, divisora de águas em sua trajetória, no dia 18 de março de 1958, que será retomada à frente.

do calendário está matizada pela poética suave e inconfundível do contemplativo, como que um um *kronos* atravessado por um *kairós*, na captação de um instante intenso.<sup>53</sup>

Vale a pena, então, quanto a isto, fazer o percurso por alguns de seus registros, com isso antecipando para proveito do leitor, assim entendemos, alguns elementos que compõem o quadro do *trabalho de cela*.

Em 13 de dezembro de 1960 evoca a natureza: “Fumaça branca subindo contra a luz pelo vale, lentamente tomando formas animais, com um fundo escuro de matas bem fechadas por trás. Pacífica mas ameaçadora” (MI, p.187). Em 15 de abril de 1961, esta experiência contemplativa permeada pela presença marcante da natureza ganha um tom ainda mais eloquente: “Tempestade com trovões. A primeira durante a qual fiquei no eremitério. Aqui se pode realmente *ver* uma tempestade. O branco serpentear dos raios irrompe bruscamente no céu e some. Uma chuva branca como leite cobre todo o vale. Os morros desaparecem. Os trovões ecoam. Gotas pesadas vão caindo dos beirais do telhado e a grama dobra de viço, muito mais verde do que antes. Não ser conhecido, não ser visto” (MI, p.197). Em 20 de maio de 1961, a natureza comparece em forma de oração:

Hoje, Pai, este céu azul o louva. As flores delicadas do choupo, verdes e alaranjadas, o louvam. Os distantes morros azuis o louvam, junto com o ar docemente perfumado, cheio de luz resplandescente. Os papa-moscas que se desentendem o louvam, com os touros que se inclinam e as codornas que estão piando ao longe, e eu também o louvo, Pai, com essas criaturas às quais me irmano. Juntos você nos fez e no meio delas me colocou aqui esta manhã. Aqui estou. (MI, p.198)

Em 30 de maio de 1961, o registro permite vislumbrar uma vivência que se faz também através de caminhadas: “Cada vez mais eu aprecio a beleza e solenidade do “Caminho” que entra pela mata, depois do estábulo dos touros, e passa pela subida de pedras para chegar ao arvoredo alto e reto de nogueiras e carvalhos, circulando a seguir, até a casa, entre os pinheiros do cume da colina” (MI, p.199-200).<sup>54</sup> O ritmo dos dias, em seus variados momentos, como que numa liturgia natural, sempre são ressaltados, como se pode perceber nos seguintes trechos: em 31 de maio de 1961: “Hoje de novo a grande obra da aurora” (MI,

<sup>53</sup>Na compreensão deste aspecto, alguns paralelos têm nos ajudado: o “instante-já” contornado e buscado obsessivamente por Clarice Lispector; também a ideia de “instante poético” proposta por Bachelard; e mesmo a categoria do “agora”, sugerida por Walter Benjamin como aquele instante que rompe o tempo homogêneo e vazio, fazendo explodir o *continuum* da história. E ainda a categoria da *epifania* bastante presente, não apenas na tradição teológica, como também nos textos e estudos literários.

<sup>54</sup>Além de ser uma imagem clássica da tradição cristã, neste contexto, *caminho* evidencia uma muito provável intertextualidade com dois autores que fazem parte do amplo arco de referências de Merton, o Thoreau de *Walden ou a vida nos bosques* e o Heidegger de *Caminho do campo*.

p.201); em 11 de dezembro de 1962, “*De tarde* – a obrigação básica: procurar coerência, clareza, consciência, na medida em que sejam possíveis. Não somente coerência e clareza humanas, mas também as que nascem do silêncio, do vazio, e da graça. O que quer dizer: procurando sempre o equilíbrio certo entre estudo, trabalho, meditação, responsabilidade com os outros e solidão” (MI, p.226); e, em 25 de dezembro de 1962, “Anoitecer: chuva, silêncio alegria. Estou certo de que, onde o Senhor vê o pontinho de pobreza e extenuação e desamparo a que o monge é reduzido, o solitário e o homem de lágrimas, Ele então *deve* descer e vir e nascer, lá nessa angústia, e torná-la um ponto constante de alegria infinita, uma semente de paz no mundo. Essa é, e sempre foi, minha missão” (MI, p.228). Além da constante presença da natureza, percebe-se também um exercício profundo e reflexivo de interrogação de si, de sua vocação, de sua experiência, de suas dúvidas, de sua procura, de sua missão. Como, também, neste trecho registrado em 28 de janeiro de 1963: “Preciso muito, no entanto, deste silêncio e desta neve. Só aqui posso encontrar meu caminho, porque só aqui o caminho está bem diante dos meus olhos e é o caminho de Deus para mim – realmente não há outro” (MI, p.232). Impactado, o leitor acompanha com uma certamente irrefreável emoção este intenso percurso existencial de um contemplativo.

Maravilhado, prossegue Merton numa espécie de litania no alvorecer de mais um dia, como mostram estas inquietantes palavras registradas em 21 de maio de 1963:

Maravilhosa visão das colinas às 7:45 da manhã.. As mesmas colinas de sempre, e como à tarde, mas agora pegando luz de um modo totalmente novo, muito terrestre e, ao mesmo tempo, muito etéreo, com delicadas zonas de sombra e ondulações e rugas escuras onde eu nunca tinha visto, e o todo imerso num ralo véu de neblina, dando-lhe uma aparência de litoral tropical, de continente recém-descoberto. Uma voz em mim parecia estar gritando: “Olhe! Olhe!” Pois as descobertas são essas e é para isso que estou no alto do mastro do meu navio (sempre estive), e sei que vamos na rota certa, pois ao redor tudo é o mar do paraíso. (MI, p.235-236)

Ou ainda, este outro extraordinário trecho de 16 de agosto de 1963:

Tarde adorável ontem, fresca, deslumbrantemente clara. Céu azul, nuvens, silêncio e a imensa área ensolarada do campo de St. Malachy. Descobri um tapete de musgo embaixo dos pinheiros, naquela ilhota arborizada ao longo da qual ainda cresce a sebe de lespedeza que plantamos há dez ou quinze anos atrás. Ontem ela estava em flor e havia abelhas trabalhando em suas flores delicadas e roxas, que lembram as da urze. Um momento inteiramente belo e transfigurado de amor a Deus e a necessidade de uma total confiança n'Ele em tudo, sem reservas, mesmo quanto quase nada pode ser compreendido. Uma sensação da continuidade da graça em minha vida e uma igual sensação da estupidez e baixeza das infidelidades que ameaçaram romper essa continuidade. Como posso ser tão tolo e desprezível para brincar com uma coisa assim tão preciosa? (MI, p.243)

Assim, seus diários permitem uma aproximação serena e digna a este seu trabalho interior que explora a experiência da solidão no diálogo intenso com a natureza em sua exuberante paisagem, permeada pela leitura da escritura, pela oração, e também pelo trabalho.

Nesta aproximação aos diários e, por meio deles, ao cerne da experiência contemplativa,<sup>55</sup> além das categorias mencionadas de *janela* e *espelho*, talvez as melhores sejam aquelas sinalizadas pelo próprio Merton, que seriam a da *atenção* e da *escuta*, que deixaremos para abordar no tópico a seguir que, no prolongamento das presentes reflexões, se centram então no tema do *trabalho de cela*. E, neste sentido, as palavras a seguir de Merton, ainda de seu diário, nos parecem, quanto a isto, especialmente oportunas, pois que sinalizam de forma incisiva seu ponto central:

Não é simplesmente uma questão de “existir” sozinho, e sim de fazer, com compreensão e alegria, o “trabalho de cela”, que é feito em silêncio e não de acordo com a escolha pessoal ou a pressão das necessidades, mas em obediência a Deus. Como a voz de Deus não é “ouvida” a todo instante, parte do “trabalho de cela” é atenção, para que nenhum dos sons dessa Voz possa ficar perdido. Quando vemos quão pouco nós ouvimos, e quão obstinados e grosseiros são os nossos corações, percebemos como o trabalho é importante e como estamos mal preparados para fazê-lo. (MI, p.285)

Antes, no entanto, de avançarmos para o tema da experiência do trabalho de cela, à qual os diários são indissociáveis, acrescentemos algumas considerações sobre o significado particularmente importante também das *cartas* no itinerário espiritual de Merton.

É espantoso o número de cartas que escreveu e difícil imaginar como encontrou tempo para elaborá-las. Mas fez questão de fazê-lo de tal forma que a carta se tornou para ele um verdadeiro e indispensável canal de interlocução.<sup>56</sup> Os interlocutores eram os mais diversos: religiosos, teólogos, lideranças eclesiais dos mais variados escalões não só do catolicismo como também das mais variadas confissões cristãs ou de outras tradições religiosas, escritores, artistas, filósofos, pensadores variados, jornalistas, figuras públicas, políticos, estudantes, pessoas comuns que a ele se dirigiam e a quem nunca negava a atenção.

---

<sup>55</sup>KRAMER, Victor A., *Merton's Published Journals: The Paradox of Writing as a Step Toward Contemplation*. In: HART, Patrick (ed.). *The Message of Thomas Merton*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1981, p.23-41.

<sup>56</sup>HART, Patrick. *A Monastic Exchange of Letters: Leclercq and Merton*. In: HART, Brother Patrick. (ed.) *The Legacy of Thomas Merton*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1986, 91-109. Como este, tem crescido o número de estudos focalizando especificamente a troca de cartas de Merton com um ou outro de seus mais importantes interlocutores, além de edições menores e específicas de tais cartas.

Certamente que no caso dele, o gênero textual *carta*, como é razoavelmente comum em personalidades públicas de grande projeção, sobretudo quando são escritores, ganhou inúmeros outros matizes além da característica elementar de qualquer carta que seria estabelecer comunicação entre pessoas que estão à distância e impossibilitadas de um contato face a face. E muitas foram essas outras funções. Abrir novos contatos e manter os já existentes, mantendo um arco invejável de interlocutores. Divulgar e receber informações, o que não é pouco para quem está recluso. Divulgar “prévias” de seus textos no sentido de receber os primeiros impactos de um círculo mais íntimo de leitores, antes de uma publicação mais pública, que, dependendo do tema e dado a sua posição de monge contemplativo, por vezes provocava perigosos entusiasmos em alguns e calafrios em outros. E, como quase sempre os retornos vinham, com diferenciadas considerações, as cartas acabaram por se tornar espaço importante da sua reflexão mais elaborada do que viria a se tornar, mais dia menos dia, uma nova obra. Em algumas situações, a carta foi o meio por ele escolhido para uma tomada pública de posição em relação a temas polêmicos como as denúncias contra as guerras ou o engajamento na luta antirracista.

Trata-se, portanto, de uma *correspondência* algo singular, também ela um testemunho de fé e o testamento de um verdadeiro *itinerarium*. Igualmente aqui, como no diário, a informação episódica e o dado pontual, estão entrelaçados com as intuições mais profundas e com reflexões de longo alcance, tanto em retomadas do que se passou e se elaborou, quanto em prospectivas quanto ao que pretende ou se necessita fazer. Por isso também a qualidade e a densidade das centenas de cartas variam bastante, cabendo ao leitor rastrear os pontos altos, além naturalmente do que se está a procurar pois ali estão presentes esforços ecumênicos e troca de impressões de leitura, observações sobre política e considerações sobre a reforma litúrgica e inúmeros outros temas.

Por isso tudo, em mais de uma vez, evocaremos uma carta ou outra como peça chave em determinado debate ou em relação a algum momento ou episódio porventura mais significativo quanto ao tema a que se estiver abordando, pois que reconhecemos também às cartas, qualificado estatuto como fonte de pesquisa.

#### **1.4 O trabalho de cela - Diante da realidade crua das coisas**

Thomas Merton passou seus vinte e sete anos de monacato, de 1941 a 1968, no Mosteiro Getsêmani em Louisville, Kentucky, EUA. Em 1953, seu Abade concedeu-lhe uma pequena construção inutilizada que fora usada para guardar ferramentas, nas dependências do

mosteiro, autorizando-o a que nela passasse um tempo diário em solidão.<sup>57</sup> Merton denominou-a “eremitério” *St. Anne's*. Aí escreveu *Thoughts in Solitude*, uma de suas mais refinadas obras sobre a contemplação, na qual nos legará meditações desta magnitude:

A vida solitária, sendo silenciosa, varre a cortina de fumaça composta de palavras que o homem estabeleceu entre sua mente e as coisas. Na solidão, permanecemos diante da realidade crua das coisas. E, no entanto, descobrimos que a crueza da realidade que nos inspirou temor não é a causa nem de temor nem de vergonha. Está revestida da amável comunhão do silêncio, e esse silêncio está relacionado com o amor. O mundo, que nossas palavras tentaram classificar, controlar e até mesmo desprezar (porque não podiam contê-lo), se aproxima de nós, pois o silêncio nos ensina a conhecer a realidade respeitando-a lá onde as palavras a profanaram.<sup>58</sup>

Em 1965 foi-lhe concedido como eremitério uma construção no bosque, a cerca de 1,5 km do prédio central do mosteiro a qual originalmente havia sido construída como um espaço para o diálogo ecumênico. Assim, em agosto de 1965 ele quebra uma longa tradição ao entrar para a vida eremítica em uma ordem Trapista. Um eremitério bastante peculiar, é bem verdade, pois que nele sempre recebia de forma acolhedora e com bastante alegria, inúmeras visitas de amigos e conhecidos. A originalidade deste modelo “inédito” de vida eremítica chega até a despertar desconfianças, quanto ao que, não pretendeu reivindicar para si nenhuma aura especial de santidade, privilégio ou heroísmo:

Não posso me orgulhar de uma especial liberdade, no entanto, simplesmente porque estou vivendo nas matas. Sou acusado de viver nas matas como Thoreau, em vez de viver no deserto como São João Batista. Tudo que posso responder é que não estou vivendo “como alguém”. Nem “ao contrário de alguém”. Todos nós vivemos, e isso é tudo, desse ou daquele modo. Ser livre para abraçar a necessidade de minha própria natureza é para mim uma necessidade imperiosa.<sup>59</sup>

Liberdade absoluta e radical, traço central da vida eremítica na visão de Merton.

Sua atração pela vida eremítica, ou melhor, pelo silêncio e solidão por ela possibilitados, vem de longe, já que sua adesão ao cenobitismo sempre foi algo não totalmente resolvido e está presente em Merton, de forma contraditória e angustiante, uma persistente dialética entre a busca da solidão e a necessidade da convivência. Em sua autobiografia escrita na reconhecível moldura agostiniana das *confissões* – parcial e por ele reavaliada posteriormente, é bom que se ressalte – não só expõe com franqueza suas dúvidas

<sup>57</sup>SHANNON, William H.; BOCHEN, Christine M.; O'CONNELL, Patrick F., TME. p.443-444.

<sup>58</sup>MERTON, Thomas. *Na Liberdade da Solidão*. 2ª ed., Petrópolis: Vozes, 2001, p.68. (Abreviado LS)

<sup>59</sup>MERTON, Thomas. MI, p.237.

quanto a entrar ou não para vida monástica como, também, quanto a que ordem escolher. Se chegou a tentar a ordem franciscana, escolhendo por fim a cisterciense, não esconde sua verdadeira sedução pelos *cartuxos*. Pois que “embora permanecendo no quadro tradicional da vida monástica - ressalta Merton - a vida do cartuxo se passa quase inteiramente na solidão da cela monacal. A cartuxa é uma unidade bastante compacta para merecer o nome de mosteiro, de preferência ao eremitério. Os monges, contudo, vivem em eremitérios”.<sup>60</sup> Pode-se dizer que, de certa forma, seu ideal – seria o termo adequado? sua vocação talvez – se realizou. Se não entrou para a cartuxa, em certa medida trouxe-a para dentro da trapa. Na dinâmica mais geral desta opção é preciso ressaltar os constantes registros de Merton que traduzem uma insatisfação e até uma irritação com o dia a dia um tanto quanto tumultuado e até barulhento (ao menos para ele) do mosteiro, além de um certo automatismo da rotina cenobítica, inclusive no seu ritualismo que teria perdido em boa medida a seiva viva do verdadeiro espírito litúrgico e o autêntico ritmo do estilo de vida monástico. Entendia que a *regra* legada por São Bento nunca poderia ser entendida como um fim e sempre como um meio.

De fato vocação, penso que é correto assim nomear, pois que foi uma das expressões escolhidas pelo próprio Merton: “sabe alguém que encontrou sua vocação, quando cessa de pensar em como viver e começa a viver. Assim, se alguém é chamado à vida solitária, deixará de se interrogar como deverá viver e começará a viver em paz somente quanto se acha em solidão”.<sup>61</sup>

A partir desta nota significativa podemos explorar o tema do *trabalho de cela* no âmbito de sua experiência no eremitério, bem como os inúmeros sentidos da solidão aí vivenciados. Retomando as metáforas da *atenção* e da *escuta*, o que se constata é que são realmente bastante ricas.<sup>62</sup> Como a voz de Deus não é ouvida a todo instante, parte do trabalho de cela é atenção, para que nenhum dos sons dessa Voz possam ficar perdidos. A cela permite um tempo de paciência e espera. Possibilita um amadurecimento. Refina os sentidos. Intensifica a experiência. Humaniza. Dilata-se numa amorosa atitude de generosidade e hospitalidade. Cria um poderoso contraste entre o silêncio e os sons da natureza. Instaure um espírito de receptividade, de acolhimento e de atenção. Possibilita uma consonância com o ritmo da natureza, em suas estações. Expressões e imagens vão sendo evocadas, tais como, “aurora”, o “momento de temor reverente e de inexprimível inocência,

<sup>60</sup>MERTON, Thomas. *A Vida Silenciosa*. 3ª ed., Petrópolis: Vozes, 2002, p.123. (Abreviado VS)

<sup>61</sup>MERTON, Thomas. LS, p.69.

<sup>62</sup>WALDRON, Robert. *Thomas Merton: Master of Attention*. New Jersey: Paulist Press, 2008. Esta obra recente explora esta dimensão da espiritualidade de Merton trazendo ricos e sugestivos paralelos entre a atitude da *atenção* em Merton, em Simone Weil e também no zen-budismo.



quando o Pai, em perfeito silêncio, lhes abre os olhos”; o momento mais maravilhoso do dia no qual “a criação em sua inocência pede licença para ‘ser’ de novo, como foi, na primeira manhã que uma vez existiu”; “ponto cego e suave”; “ponto virgem entre trevas e luz, entre o não-ser e o ser”; “um segredo inefável: o paraíso nos envolve e não o sabemos”; “o espírito da noite”; “a aragem da aurora”; “essa flor, essa luz, esse momento, esse silêncio”; “o louvor das criaturas; “a beleza e a solenidade do ‘caminho’ que passa pelos bosques”; e assim prossegue nesta explosão amorosa pelo Pai e sua criação.

O trabalho de cela abarca também uma experiência com a *palavra*, pelo menos em três dimensões diferentes: a da palavra literária, da palavra bíblica e da palavra teológica. Escritores e poetas são permanentemente evocados, as Escrituras é a referência predominante e constante, e, estabelece-se um diálogo profícuo e intenso com teólogos. De fato os diários de Merton, dentre inúmeras caracterizações possíveis, podem também ser tomados como uma espécie de diário de leituras.

Trata-se, ainda, de uma experiência com os *sentidos*: ver, ouvir, tocar, sentir. A mesma *consonantia* do *alleluia* do canto gregoriano, Merton identifica no ritmo e na música da natureza:

Sento-me no quarto de trás, que é fresco, onde deixam de ressoar as palavras, onde todos os significados são absorvidos na *consonantia* de calor, pinheiro fragrante, vento quieto, canto de pássaros e uma nota tônica central que não se diz nem se ouve. Não é mais hora de obrigações. No silêncio da tarde, tudo está presente e tudo é inescrutável numa nota tônica central para a qual os demais sons ascendem, ou da qual descendem, à qual todos os outros significados aspiram, para que encontrem sua realização verdadeira. Perguntar quando soará essa nota é perder a tarde: ela já soou, e agora todas as coisas zumbem com a ressonância de seu tom. (MI, p.284)

Lembrando que estas palavras brotam da experiência solitária da *cela*, é oportuno que aprofundemos sobre o seu sentido. O que é isto, um estar só? Um embate consigo mesmo, com Deus e com o mundo? Uma espécie de luta infundável de Jacó com o anjo? Uma espécie de ajuste de contas consigo mesmo? Uma verdade de si só possível neste abandono de si em Deus? Nesse lançar-se, nesse deixar ser? Várias notas sugerem como que uma escuridão na contemplação, “Identidade. Posso ver agora onde o trabalho tem de ser feito. Tenho entrado em solidão aqui para encontrar-me e, agora, devo também perder-me” (MI, p.239).

Um ponto que Merton retira da tradição dos Padres do Deserto parece, sobretudo, ser central, o da quietude permitida pela cela. No estudo a eles dedicado ressalta:

Por fim, o termo próximo de toda essa luta era a “pureza do coração” – a visão nítida e desobstruída do verdadeiro estado das coisas, a compreensão intuitiva da própria realidade interna como ancorada, ou entregue, a Deus por intermédio de Cristo. O fruto desse processo era *quies*: “descanso”. Não o descanso do corpo, nem mesmo a estabilização do espírito exaltado em um ponto ou ápice de luz. Os Padres do Deserto não eram, em sua maioria, extáticos. Os que eram deixaram atrás de si algumas histórias enganosas e esquisitas que confundem a questão essencial. O “descanso” que esses homens buscavam era simplesmente a sanidade e o equilíbrio de um ser que não necessitava mais olhar para si mesmo pois era levado pela perfeição da liberdade que possuía. Aonde? A qualquer lugar que o Amor ou o Divino Espírito considerasse apropriado. O descanso era, portanto, uma espécie de lugar-nenhum e não-intencionalidade em que perderam toda a preocupação com o “eu” falso e limitado. Em paz, na posse de um “nada” sublime, o espírito mantinha-se, em segredo, acima do “tudo” – sem se preocupar em saber o que possuía.<sup>63</sup>

Pouco antes de sua inesperada e prematura morte, Merton revisita o tema, insistindo mais uma vez neste ponto essencial do trabalho de cela, que é a quietude do coração.<sup>64</sup> Lembra uma variante de uma clássica sentença dos Pais do Deserto que enfatiza que o ponto capital para o solitário é ser solitário: “permanecer sentado em sua cela”, pois a cela há de “ensinar-lhe tudo”.<sup>65</sup> Tudo mais é secundário e de pouca importância, inclusive as práticas ascéticas. Ou melhor, a mais importante prática ascética é a própria solidão e o “permanecer sentado”. E acrescenta:

Esta paciente sujeição à solidão do coração, ao vazio, ao “exílio” em relação ao mundo onde vivem as outras pessoas, numa confrontação direta com o mistério de Deus dá, por assim dizer, o tom a todos os demais atos do solitário. Sem esta aceitação clara e definida da solidão em suas mais despojadas exigências, as outras práticas podem ter mau êxito ou obscurecer a verdadeira meta da vida em solitude. Podem tornar-se uma fuga da solidão. Uma vez plenamente aceita a solidão, as demais práticas – jejum, trabalho, vigílias, salmodia, etc. - gradualmente encontram o lugar que lhes cabe, pois sua necessidade e eficácia são corretamente entendidas em relação ao ideal total da “permanência na cela”.<sup>66</sup>

Esses elementos que redescobre da tradição são por Merton atualizados em sua experiência eremítica, acrescentando-lhes novos contornos e novos sentidos. Por um lado pela própria experiência de uma “cela” cravada nas montanhas da região central dos EUA em plenos anos 1960. Seu eremitério é um laboratório, onde labora a palavra, entrecortada pela

<sup>63</sup>MERTON, Thomas. *A Sabedoria do Deserto*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.8-9. (Abreviado SD)

<sup>64</sup>MERTON, Thomas. *A Cela*, In: CMA, p.233-239.

<sup>65</sup>Em seu diálogo com Suzuki, que possibilitou vislumbres e aproximações entre a mística cristã e o zenbudismo, Merton aprofundará esta dimensão. Sobretudo a obra *Zen e as Aves de Rapina*, publicada em 1968, é seu grande texto em torno do tema.

<sup>66</sup>MERTON, Thomas. CMA, p.233-234.

natureza e pelo saltério, onde se vê nascer uma reflexão teológica em poesia originária.<sup>67</sup> Para retomar uma categoria central em Merton, que é a do *ponto virgem*, é como se ao ponto virgem do nascer da aurora, onde a natureza se apresenta intocada, como em sua primeira manhã, se fizesse coincidir o ponto virgem de uma escrita primeira, qual palavra intocada e ainda não corrompida, a qual se manifestasse em sua nomeação inaugural.

E por outro lado, este trabalho de cela em Merton revigorado, vem marcado por novas incidências, por exemplo a presença de uma prática, ou ao menos, uma aproximação zen e também elementos advindos das filosofias da existência. A citação anterior de Blanchot, quanto aos sentidos do diário como escrita, talvez encontre aí seu limite, pois o diário aqui em questão é o de um contemplativo, e um contemplativo da densidade Merton. As anotações ali pontuadas, vão bem além do registro de um cotidiano e mesmo de um diário de leituras como mencionado, tratando-se, acima de tudo, do registro, ainda que fugaz e tenso, de um itinerário espiritual. É um aquietar-se, um abandonar-se em Deus, específico da experiência religiosa, em especial quando esta se põe no horizonte da contemplação.

A passagem a seguir é exemplar dessa resignificação do aquietar-se na cela em Merton, quando aciona uma categoria nitidamente heideggeriana:

*Gelassenheit* – deixar rolar e largar-se – não ser estorvado por sistemas, palavras, projetos. E no entanto, ser livre *nos* sistemas, projetos. Não tentar se afastar de toda ação, toda fala, mas manter-se solto, *gelassen*, sem se estorvar nessa ou naquela ação. O erro dos contemplativos por demais conscientes de si mesmos: desligar-se numa certa espécie de não-ação que é um aprisionamento, um estupor, o contrário da *Gelassenheit*. Na verdade o quietismo é incompatível com a verdadeira liberdade interior. O peso dessa “quietação” imposta e estúpida – o ser sentando-se com toda a força sobre sua própria cabeça (MI, p.347).<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup>Uma imagem que nos ocorre quanto a esta opção e quanto ao sentido deste lugar específico que é a cela, é a reflexão de Bachelard quanto à *poética do espaço*. E as anotações que deixou nos diários deixam claro que Merton estava consciente desta referência e de certa forma a assumia. Em 30/09/1966 anota: “as intuições de Bachelard são mais frutíferas psicologicamente. Em seu estudo sobre as casas, salas etc ... moradias, ele de repente abriu todo um conjunto de questões óbvias para mim. O eremitério – Ok” (LL, p.296). E as anotações do dia prosseguem explorando possibilidades e contradições do que aí denomina de *Merton Room*, e, no dia 03/10/1966 anota: “Bom como ele é, fascinante, Bachelard não vai fundo o bastante. Os espaços e as casas, os sótãos e guaritas, os porões e lares, são aqueles do *reverie* e não da meditação.” (LL, p.298). Merton diz que um espaço de “sonho e poesia, uma solidão fenomenológica, uma casa de imaginação” ainda não são o bastante, pois “deve haver uma meditação mais profunda, além dos sonhos, além da imaginação, além da biografia e além da psicologia” (LL, p.298).

<sup>68</sup>O registro é de 13 de novembro de 1966. O texto de Heidegger assim se expressa em uma de suas passagens “Este estar-liberto (*Gelassensein*) é o primeiro momento da serenidade”. (Cf. HEIDEGGER, M., *Serenidade*, Lisboa: Instituto Piaget, p.49). Uma outra e talvez melhor solução para a opção “deixar rolar” do tradutor brasileiro, seria “deixar ser” ou “estar-liberto”. O termo escolhido por Merton foi “Letting go”.

São oportunos, no contexto deste tópico, inserir alguns apontamentos sobre dois de seus significativos textos: *Rain and the Rhinoceros* (A Chuva e o Rinoceronte) e *Day of a Stranger* (Dia de um Estranho).

Os primeiros dias de Merton no eremitério foram marcados por páginas de reflexões sobre seu novo estilo de vida decorrentes de sua experiência da solidão:

Os cinco dias em que tive de solidão verdadeira foram uma revelação. As perguntas que eu me possa ter feito sobre isso, fossem quais fossem, estão respondidas. Repetidas vezes vejo que essa vida é que sempre procurei e esperei que viesse a ser. Uma vida de paz, silêncio, objetivo, significado. Nem sempre ela é fácil, pede um abençoado e salutar esforço – e um pouco deste vai bem longe. Tudo a seu respeito é compensador. (MI, p.293)

Mas, sobretudo as descrições que faz do silêncio da noite, da meditação ainda na madrugada, da leitura e café da manhã com a visão a frente do bosque e do nascer do sol, e prosseguindo pelo dia em seus muitos e vagarosos momentos, até ao anoitecer, é que dão a exata medida do seu dia. Também são abundantes aí descrições das tarefas do dia, comuns e rotineiras, aparentemente banais, sem nenhuma relação direta ou óbvia com qualquer atitude piedosa mas que, de fato, traduzem o esforço de uma outra forma de espiritualidade, que brota do cotidiano e do próprio viver. É o que se capta num trecho como este:

No calor da tarde volto com a garrafa, que enchi de água fresca, pela plantação de milho, passo pelo estábulo, embaixo dos carvalhos, e subo o morro, embaixo dos pinheiros, até a cabana quente. Saindo do capim alto, cotovias levantam voo cantando. Sob o beiral, que é largo e dá muita sombra, zumba um mangagá.[...] Varro. Estendo um cobertor no sol. Corto grama atrás da cabana. Escrevo no calor da tarde. Daqui a pouco vou apanhar o cobertor de volta e arrumar a cama. O sol está rodeado de nuvens. O dia declina. Talvez chova. Toca um sino no mosteiro. Um devoto trator cisterciense está rosnando no vale. Logo vou cortar meu pão, jantar, dizer os salmos, sentar-me no quarto dos fundos enquanto o sol vai se pondo, os passarinhos cantam à janela, a noite desce o vale. (MI, p.284)

É este também o testemunho que nos deixou Ernesto Cardenal que se reporta a um episódio de seu noviciado, no qual Merton lhe dizia que “a vida contemplativa era algo muito simples, que não devia ter complicações. A vida contemplativa era simplesmente viver, como o peixe na água”.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup>CARDENAL, Ernesto, *Vida Perdida: Memórias*1. Madrid: Trotta, 2005, p.144. Boa parte deste primeiro volume das *Memórias* de Cardenal é dedicada a seus anos de noviciado em Getsêmani, sob a orientação de Merton, e, neste sentido, oferece um retrato bastante rico tanto do cotidiano de Merton como de seu jeito humano de ser.

Cunningham – reconhecido estudioso de sua obra – ressalta que pode-se perceber em suas descrições um débito tanto à doutrina cristã do viver na consciência da presença de Deus, quanto ao conceito zen-budista da “consciência plena” ou “plena atenção” (*mindfulness*).<sup>70</sup> Em ambas as tradições, o que se põe em relevo é esta sintonia, esta percepção acurada de cada momento, fazendo das tarefas mais comuns um senso agudo do momento em toda a sua intensidade. O que vem expresso pelo próprio Merton, em seu reconhecido humor e até irreverência, nesse caso rechaçando qualquer aura de santidade a ele atribuível,

O que eu faço é viver. Como eu rezo é respirar. Quem disse zen? Lave bem essa boca se você disse zen. Se você vir uma meditação em curso, faça fogo contra ela. Quem disse “Amor”? O amor está no cinema. A vida espiritual é algo com que as pessoas se preocupam quando estão tão ocupadas com outra coisa que pensam que deveriam espiritualizar-se. Vida espiritual é culpa. Aqui em cima nas matas vê-se o Novo Testamento: quer dizer, o vento vem por entre as árvores e você o respira. (MI, p.279)

Algumas notas que se sucedem de forma livre nos seus diários, acabaram por se cristalizar em dois fascinantes ensaios, escritos para diferentes destinatários e que lhe deram a chance de expor sua vida no eremitério como um veículo para expressar algumas de suas mais profundas convicções sobre “quem era, o que estava fazendo, e o que sua vida poderia significar”.<sup>71</sup> *Rain and the Rhinoceros* é o primeiro destes ensaios, que inicialmente veio à luz como um artigo, informa-nos Cunningham, o qual Merton escreveu para uma revista então popular, chamada *Holiday*, sendo publicado em 1965.<sup>72</sup> Trata-se de uma meditação poética, inspirada em leituras do místico e eremita siríaco Filoxenos, na qual Merton reflete sobre sua vida no eremitério durante uma tempestade. A *chuva* é tomada como um símbolo para os ritmos do mundo natural, cujo respingar convida para um exercício contemplativo singelo por meio de uma escuta atenta e sensível. Contrastando com esta meditação serena e silenciosa sobre a chuva, ainda que torrencial, a partir de um autor espiritual, ele apresenta a figura do *rinoceronte*, que simboliza a pessoa ou instituição que se tornou desumana e bestial.<sup>73</sup> O contraste é entre o cair natural e abençoado da chuva e a figura bruta do rinoceronte, como um símbolo da deformação da natureza, especialmente da natureza humana. Assim se expressa:

<sup>70</sup>CUNNINGHAM, Lawrence S. *Thomas Merton & Monastic Vision*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999, p.130.

<sup>71</sup>Ibid., p.131.

<sup>72</sup>Em 1966 Merton reúne e publica um conjunto de textos em um volume intitulado *Raids on the Unspeakable*. New York: New Directions, 1966, incluindo aí o ensaio *Rain and Rhinoceros*. (Abreviado RU)

<sup>73</sup>Merton retira a figura do rinoceronte de uma peça homônima do escritor Eugène Ionesco, constando algumas notas de leitura em seu diário do período: MERTON, Thomas. DW, p.178.

Mas também vou dormir, porque aqui nesta selva aprendi a dormir novamente. Aqui não sou um estranho. Às árvores as conheço, à noite a conheço, à chuva a conheço. Fecho os olhos e em instantes absorvo-me em todo o mundo de chuva do qual sou parte, e o mundo segue adiante comigo dentro, pois não lhe sou um estranho. Sou estranho aos ruídos das cidades, das pessoas, à ganância da maquinaria que não dorme, ao zumbido da força que devora a noite. Não posso dormir onde se despreza a chuva, o sol e a obscuridade. Não posso confiar em nada que tenha sido fabricado para substituir o clima dos bosques ou das pradarias; [e prossegue descrevendo a brutalidade das cidades fechando o trecho com as seguintes palavras]: em vez de despertar e existir em silêncio, as pessoas da cidade preferem um tenaz e fabricado sonho: não querem ser parte da noite, ou simplesmente do mundo. Construíram um mundo fora do mundo, contra o mundo, um mundo de ficções mecânicas que despreza a natureza e procura somente usá-la, impedindo assim que ela e o próprio homem se renovem.<sup>74</sup>

O outro extraordinário ensaio do mesmo teor e que merece nossa leitura atenta é *Day of a Stranger*, que foi publicado em 1967, informa-nos ainda Cunningham, em uma revista literária bem mais erudita intitulada *The Hudson Review*<sup>75</sup>, mas que foi de fato escrita alguns anos antes, conforme consta no diário de Merton, registrado como em “algum momento de maio de 1965”.<sup>76</sup> A palavra *stranger* no título alude ao romance *L'Etranger* de Albert Camus, podendo assim ser traduzida por estranho ou estrangeiro.<sup>77</sup>

Um primeiro impacto para o leitor é esta opção de Merton pela expressão *estranho*. De saída Merton se situa nesta posição da ordem de uma estranheza e daí se assume. Afinal, o que é isso, um contemplativo em pleno século XX? Uma espiritualidade da solidão e do silêncio exatamente quanto o mundo – em especial dos anos sessenta – mais se faz barulhento e mass-mundializado?

O monge eremita que aí fala apresenta-se a nós na condição de uma estranheza. A solidão e o silêncio da contemplação de fato nos assusta, nos constrange, nos escandaliza, mas também nos seduz. E ressalte-se, ainda, que a expressão *estranho* possibilita múltiplos sentidos. São Bento, na *Regra*, vê os monges como estrangeiros no mundo, e Merton realmente era de algum modo um estranho no contexto do mosteiro, não apenas no sentido de se colocar à margem em relação ao mundo como também no próprio contexto da vida monástica em seu sentido mais institucional. Também a imagem do cristão como um *peregrinus*, sentido de um estranho em relação ao mundo e seus negócios e interesses, parece estar presente nesta expressão cuidadosamente escolhida por Merton. Permanece uma

<sup>74</sup>MERTON, Thomas. RU, p.10-11.

<sup>75</sup>CUNNINGHAM, L. *Thomas Merton & Monastic Vision*, p.132.

<sup>76</sup>MERTON, Thomas. MI, p. 276-285.

<sup>77</sup>Entre 1966 e 1968, Merton publicou sete ensaios sobre Albert Camus, um deles exatamente sobre o romance *O Estrangeiro*, com o título *The stranger: poverty of an atihero*, In: MERTON, Thomas. *The Literary Essays of Thomas Merton*. New York: New Directions, 1981, p. 292-301. (Abreviado LE)

insistente sensação de desconforto e desenraizamento. Mas talvez a principal estranheza seja mesmo em relação às sociedades contemporâneas em seu modo de ser brutalizado e mesmo bestializado, conforme retratado na figura da cidade, no texto anteriormente mencionado. Lembremos que ali Merton revela que no bosque, entre a noite e a chuva, não se sentia um estranho. Via-se como um estranho entre os ruídos da cidade e a ganância do sonho artificial fabricado pelas máquinas.

*Dia de um estranho* é um ensaio que conjuga, com rara felicidade, algo de singelo e encantador, e ao mesmo tempo joga com uma certa ironia sobre si, dirigindo-se a uma audiência que, ainda que com simpatia, pouco conhecimento tinha sobre a vida eremítica. Ressalta Cunningham que, “contrastando sua nova vida como um eremita com a vida no mundo ou mesmo no mosteiro, ele se utiliza de uma linguagem da sociologia, tomada especialmente do então popular escritor Marshall McLuhan”.<sup>78</sup> A atmosfera do eremitério é “cool”, que neste contexto pode ser entendido como “serena” enquanto a vida monástica é “hot”, que pode ser traduzida como quente no sentido de uma certa rigidez, onde predominam palavras de ordem como “deve” (*must*), “deveria” (*ought*) e “convém” (*should*). O contraste entre “cool” e “hot” era simplesmente uma forma de Merton descrever uma distinção que ele sempre tinha em mente, a saber, a diferença entre monaquismo como estilo de vida (*way of life*) e um monaquismo entendido como uma instituição.

Lembra ainda o autor, que a vida eremítica de Merton comportava sua própria “ecologia mental”, pois era um espaço para a voz dos poetas de muitas linguagens. Como evoca o próprio Merton neste texto, estão aí presentes Chuang Tzu, Filoxenos, Rilke, Vallejo, René Char, Nicanor Parra, Albert Camus, Flannery O'Connor, Juliana de Norwich, Teresa de Ávila, Raissa Maritain e outros mais, a propósito dos quais Merton justifica, “é bom escolher as vozes que serão ouvidas nestas matas, mas nelas próprias também se escolhem e se transmitem para estarem presentes aqui neste silêncio. Seja como for, não há carência de vozes” (MI, p.278). É uma comunidade imaginária com a qual, em sua vida solitária, Merton parece querer estabelecer um diálogo interior, com poetas de diferentes linguagens, escritores de diferentes gêneros, contemplativos de variadas tradições, como que querendo reconciliar diferentes e mesmo antagonísticas versões da fé e da cultura.

Mas, como a citação acima já sinaliza, o principal mesmo, são essas matas, onde as vozes podem ser ouvidas. Pois é aí que o eremitério constitui-se como um espaço de contemplação.

---

<sup>78</sup>CUNNINGHAM, *Thomas Merton & Monastic Vision*, p.133.

Durante muito tempo predominou uma leitura parcial de Merton, que focalizava a partir de sua autobiografia, *A montanha dos sete patamares*, aquele Merton que teria virado as costas para o mundo e se voltado para a vida interior através de uma escolha radical pelo monacato.

Vem-se reconhecendo cada vez mais um segundo momento de Merton quando, sobretudo a partir de 1958, redescobre o mundo e de certa maneira a ela retorna, enfrentando os grandes problemas sociais daquele período através de sua escrita, de rara qualidade.

O quadro total que se percebe é que em Merton, na realidade estas duas dimensões sempre estiveram indissociáveis. E, quando não resta mais dúvidas quanto a isso, ficamos livres e sentimo-nos impulsionados e estudar as inúmeras facetas de sua vida e de seus textos, e explorar os incontáveis temas por ele abordados em sua obra. Este é o caso do tema aqui focalizado, do trabalho de cela.

Creemos que as refinadas meditações de Merton sobre este impressionante e vertiginoso trabalho interior, em nada perderam sua atualidade, não só para as pessoas particularmente identificadas com questões religiosas, como também para toda a gente, pois que a violência de nossas cidades e a estridência caótica e artificial de nossas mídias só aumentou. Ainda hoje, talvez a voz interior, em seu paciente e silencioso trabalho, seja a melhor forma de discernir o caminho humano a percorrer.



## CAPÍTULO 2: MEDIAÇÕES DA CONTEMPLAÇÃO

Embora seja razoavelmente consensual a ideia de que não há experiência religiosa sem mediação, incluindo aí naturalmente a experiência mística, não faltou contudo certa dose de indecisão na escolha do termo *mediação*. Pois uma de suas interpretações possível, e com certeza não a melhor, seria entendê-la, a mediação, num sentido racionalizante – ao modo hegeliano talvez, da suposição de que, pela mediação, se possa apreender tudo. Ao menos dois equívocos estariam aí presentes: mais uma vez tomar a experiência como objeto e, pior ainda, supô-la totalmente apreensível.

Evidente que não é este o sentido aqui almejado. Apenas se quer reconhecer, que, de fato, não há experiência religiosa e vivência contemplativa sem algum tipo ou algum nível de mediação. A mediação aí como sendo aquilo que nos reporta à ideia de meios; no *itinerarium* pesquisado, meios para uma mais profunda vida cristã, na busca da pureza de coração na plenitude do Espírito. Sendo assim, os elementos mediadores não valem por si mesmos. Entre tais meios, a linguagem talvez seja o elemento mediador mais decisivo. Se Merton reconhece a possibilidade de uma linguagem apofática, não deixará de enfatizar também a possibilidade de uma linguagem positiva, simbólica. Mas outros elementos mediadores da experiência religiosa e da vida contemplativa, para além da linguagem, são reconhecíveis na obra e no trajeto de Merton. Ou talvez se possa dizer que a linguagem é pressuposta em todas as demais mediações, é o que as possibilita.

Nesta direção, propôs-se aqui explorar quatro mediações que nos pareceram mais presentes, sem descartar a ocorrência de outras dessas dimensões que não serão aqui aprofundadas, pelo menos não de forma específica, tais como a liturgia, ou mesmo as Escrituras. Estarão indiretamente presentes e em diferentes lugares nos desdobramentos dos próprios tópicos.

Uma última observação a se fazer é de que nos interessa não apenas *o quê* Merton afirma sobre esses lugares da mediação, mas também *porquê* ele os traz e *como* os aborda.

### 2.1 A tradição (mística e monástica)

Este tópico propõe-se a abordar a relação de Merton com a tradição, em especial a tradição mística e monástica. Inicialmente oferecendo alguns apontamentos sobre que tipo de

relação foi essa, obediente mas bastante independente, como se verá. Se a perspectiva adotada nesta pesquisa é a da renovação, no sentido em que o modelo de vida contemplativa pelo qual Merton reclamava, vinha marcado pela defesa de uma renovação do monacato e por uma atualização das bases e da agenda da igreja; por outro lado esteve também profundamente fincado na tradição. Assim o tópico explorará também sua pertença, assumida e mantida, à ordem cisterciense e, portanto, pontos de aproximação com São Bernardo. Também procurar-se-á identificar alguns elementos e/ou figuras centrais da tradição cristã com os quais particularmente se identificava.

Merton é, antes e acima de tudo, um monge. Mais do qualquer outra de suas facetas, ele entra para a história, e é justo que assim o seja, como um monge contemplativo, um trapista que possibilitou uma renovação e um redimensionamento da vida monástica em pleno século XX. Em sua viagem à Ásia faz questão de assim se dirigir aos ouvintes em Calcutá: “Falo como um monge ocidental altamente interessado em sua própria vocação e consagração”.<sup>79</sup> Em suas cartas endereçadas a amigos, em 1968, quanto à sua viagem ao oriente, Merton trata logo de esclarecer suas intenções estritamente monásticas, evitando quaisquer boatos associados a suas intervenções de cunho mais político-social.<sup>80</sup> Também em carta ao Irmão Patrick Hart, seu secretário, em 26 de setembro de 1968, assim se expressa, num tom algo bem humorado: “Dê lembranças a toda a *gang* e espero que não haja muitos rumores malucos. Cuide de dizer a todos que eu sou um monge de Getsêmani e pretendo sê-lo todos os meus dias – apenas acontece-me de estar fora do mosteiro, tal como alguém que tem estado ausente por ter ido a Roma, etc”.<sup>81</sup> No que pese todo o seu entusiasmo e engajamento na renovação da vida monástica, não cessa de insistir que a missão do monge é, antes de tudo, exatamente esta: ser monge. Este aspecto merece ser enfatizado pois que sempre houve rumores quanto à permanência ou não de Merton na ordem. Sobretudo no meio jornalístico o seu “retorno ao mundo” a partir de 1958, sempre correu o risco de ser entendido como um abandono da vida religiosa. O próprio Merton abordou de forma bem direta e corajosa esta questão no prefácio que elaborou em 1963 para a edição japonesa de *A Montanha dos Sete Patamares*. Passada ali mais de uma década e meia, foi a oportunidade que teve para uma avaliação de sua própria vocação. Logo no início do texto esclarece, “certamente nunca tive por um momento que seja o pensamento de mudar as decisões definitivas tomadas ao longo de minha vida: ser um cristão, ser um monge, ser um sacerdote”, mas esclarece que “a atitude

<sup>79</sup>MERTON, Thomas. *O Diário da Ásia*. Belo Horizonte: Vega, 1978, p.246. (Abreviado DA)

<sup>80</sup>MERTON, Thomas. DA, Apêndice I, p.231-232 e Apêndice VI, p.251-255.

<sup>81</sup>MERTON, Thomas. SCh, p.399.

e pressupostos por trás desta decisão têm talvez mudado de muitas maneiras”.<sup>82</sup> Mais a frente no prefácio ressalta que “muitos rumores têm sido disseminados a respeito de mim desde que entrei para o mosteiro. A maioria tem assegurado às pessoas que deixei o mosteiro, que retornei para Nova York, que estou na Europa, que estou na América do Sul ou Ásia, que me tornei um ermitão, que casei, que me tornei alcoólatra, que morri” (RW, p.74). E acrescenta,

Estou no mosteiro, e pretendo estar aqui. Nunca tive dúvida quanto à minha vocação monástica. Se tenho tido algum desejo de mudança, tem sido por uma forma mais solitária, mais “monástica”. Mas precisamente por causa disto pode-se dizer que estou de algum modo em todos os lugares. Meu mosteiro não é um lar. Não é um lugar onde estou enraizado e estabelecido na terra. Não é um ambiente no qual me torno consciente de mim mesmo como um indivíduo, mas um lugar no qual desapareço do mundo como um objeto de interesse no sentido de estar em qualquer lugar pelo ocultamento e compaixão. Para existir em todos os lugares tenho que ser ninguém (*No-one*). (RW, p.74)

Realmente esta convicção de Merton chama a atenção, pois como lembra um estudioso da questão, é incrível, dada a amplitude de sua visão, sua cultura diversificada, seus contatos sem fronteiras - que incluíam filósofos, poetas, ativistas, jornalistas, religiosos, seu volume intenso e multidisciplinar de leituras, que tenha permanecido firme em sua vocação, mesmo nos momentos mais difíceis e incertos.<sup>83</sup> Lembrando também o espírito inquieto, contestador e mesmo impulsivo de Merton, Bamberger destaca que Merton era alguém em torno do qual, aqueles que estavam em sua volta sempre se levantavam a pergunta “o que ele fará a seguir?”.<sup>84</sup> Tornando o quadro ainda mais complexo, o autor chama a atenção para a presença de uma dialética de solidão e sociabilidade em Merton.

Por tradição, termo central do presente tópico, queremos aqui nos referir não à tradição hierárquica, às estruturas de poder eclesiástico. O que está em relevo é o resgate da tradição mística e monástica, desde os padres do deserto, prosseguindo pela patrística grega e latina, pelo monaquismo antigo, passando pelas origens monásticas do medievo, mergulhando na experiência dos místicos alemães, espanhóis e ingleses, aproximando-se da espiritualidade russa, e ainda dialogando com shakers e outras experiências protestantes. É nessa fonte que irá buscar os fundamentos teológicos, resgatar sentidos, estabelecer parâmetros, identificar analogias. As palavras do próprio Merton são as mais esclarecedoras sobre este aspecto:

---

<sup>82</sup>MERTON, Thomas. *Reflections on my Work*. New York: Crossroad, 1989, p.71. (Abreviado RW)

<sup>83</sup>BAMBERGER, John Eudes. *The Monk*. In: HART, Patrick (ed.), *Thomas Merton/Monk: A Monastic Tribute*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1983, p. 39-40.

<sup>84</sup>*Ibid.*, p.39-40.

“Tradição não é submissão passiva às obsessões de gerações passadas, mas, sim, um assentimento vivo a uma corrente de ininterrupta vitalidade”.<sup>85</sup>

Evidentemente este diálogo com a tradição ganhará muitos matizes e assumirá novos sentidos ao longo da incessante ressignificação de sua vocação e experiência monásticas. Não negava as lutas e ambiguidades da vida monástica, mas achava que, apesar disso, era aí o seu lugar, não só porque entendia que essa era a forma de cumprir sua vocação, mas também porque era esta posição, era este lugar, que permitia que sua voz profética fosse ouvida como tal. Ressaltando que a retirada e o recolhimento não o isentaram da responsabilidade sobre o mundo, ao contrário, intensificam-na. É preciso sempre se levar isto em conta.

Identifico algumas direções em como se pensar a relação de Merton com a tradição mística e monástica.

Como já temos apontado em outros aspectos, também aqui é preciso se precaver quanto ao fato do pensamento de Merton passar por um processo permanente de mudanças e reformulações, sendo assim, a maneira como entende o monacato foi se alterando. Em uma carta a um monge beneditino, em 1962, assim se expressa:

Em primeiro lugar, falando pessoalmente, gostaria de dizer que penso que a maioria dos Beneditinos avalia minhas declarações quase que exclusivamente à luz dos meus primeiros livros nos quais eu era muito mais rígido e doutrinário do que, acredito, tenho me tornado desde então. Haveria, penso, uma evolução em meu pensamento a respeito da vida monástica desde *Águas de Siloé* (o qual agora considero um ensaio duro e imaturo) até *A Vida Silenciosa* e mesmo os mais recentes ensaios, tais como aqueles de *Questões Abertas*. O que essa evolução possa ter sido exatamente, não tentarei explicar por mim mesmo neste ponto [refere-se a uma controvérsia naquele momento quanto à espiritualidade beneditina]. Mas sinto que é uma realidade, e embora eu tenha em meus primeiros e mais impetuosos esforços merecido ter sido empurrado para um escaninho, eu ainda submissamente protesto.<sup>86</sup>

Merton é um praticante, um religioso, antes de ser um intelectual. E isto faz toda a diferença. Embora viesse a se tornar escritor reconhecido e mesmo aclamado, é preciso lembrar que abriu mão desta “carreira” de sucesso garantido e mergulhou com todo o desprendimento e risco na sempre difícil opção monástica. Uma opção, inclusive, que sempre desperta incompreensão na sociedade. Se o reencontro com a escrita aconteceu, até por incentivo da ordem, não se pode esquecer este fato, de que num primeiro momento ele esteve totalmente disposto a renunciá-la. Na mesma conferência já mencionada, na Ásia, sobre *Experiência Monástica e Diálogo entre Oriente e Ocidente*, Merton ainda ressalta,

<sup>85</sup>MERTON, Thomas. CMA, p.39.

<sup>86</sup>MERTON, Thomas. SCh, p.146.

Não deixei meu mosteiro e vim até aqui apenas como pesquisador ou como autor (que também me acontece ser). Venho como um peregrino ansioso por obter não apenas informação, não somente “fatos” sobre outras tradições monásticas, mas para beber em antigas fontes de visão e de experiência monástica. Não somente procuro aprender mais (quantitativamente) sobre religião e vida monástica, como também procuro me tornar um monge melhor e mais iluminado (qualitativamente).<sup>87</sup>

Especialmente suas notas pessoais revelam-nos um monge com intensa autonomia mergulhado profundamente na própria experiência. O cotidiano no eremitério, retratado nessas notas, traduzem e revelam a espessura de uma espiritualidade aguçada, tendo como um dos traços centrais a *atenção*. Atenção a Deus, à natureza, ao coração, aos textos, à arte, à vida. Ousaríamos dizer que é um Merton cada vez mais desinstitucionalizado, cada vez mais livre. Certamente é por isso que Merton tinha em alta conta textos seus como *Na liberdade da solidão*, *Novas sementes de contemplação*, *Signo de Jonas*, *Poemas*, pois que aí estão presentes menos o acadêmico e mais o contemplativo. E, ainda neste sentido, certos trechos de seus diários talvez sejam insuperáveis, como o já comentado *Dia de um estranho*.

Merton é um estudioso desta tradição. Duas fontes principais dão testemunho da profundidade de seu *approach*: os livros dedicados ao tema e suas cartas e diários, igualmente já ressaltados.

Teve uma trajetória peculiar, no sentido de sempre se debater com as estruturas eclesiais ultrapassadas e esforçar-se na luta pela renovação não só do monacato, como também de toda a igreja. Neste sentido, engajou-se plenamente no *aggiornamento* do Concílio Vaticano II, com intervenções pontuais. Seus ensaios reunidos no livro *Contemplação num Mundo de Ação*, em 1968, que trata intensamente da renovação monástica, deixam bastante clara a posição de Merton a este respeito. Na discussão sobre o monaquismo, está bem consciente dos problemas aí identificados e não se furta a encará-los de frente. Mas rejeita dois extremos: de um lado um certo antimonaquismo naquele momento reinante e, de outro, a persistência de um monaquismo antiquado. Um estudioso da questão resalta este traço de Merton de evitar a polarização, que pode ser mal compreendido como se fosse uma contradição em suas posições.<sup>88</sup> A saber, quando se dirigia ao mundo e à igreja, quase que esgotava os argumentos em defesa do monacato, no sentido da legitimidade da opção pela contemplação num mundo de ação. E, por outro lado, quando se dirigia aos próprios monges e à ordem, ressaltava, com a mesma intensidade, a necessidade de um compromisso com o

<sup>87</sup>MERTON, Thomas. DA, p.246.

<sup>88</sup>CONNER, Tarcisius. *Monk of Renewal*. In: HART, Patrick (ed.). *Thomas Merton/Monk*, p. 178.

mundo. Longe de contradição, o que se tem aí é um esforço de esclarecer os dois lados do debate que, mutuamente, se desconheciam.

Percebe-se que, embora valorize a disciplina espiritual e a reconheça o tempo todo como legítima, sempre reconhece, também, a legitimidade de uma vida monástica menos austera, que abra espaço para uma vocação mais geral e que, de qualquer forma, dê conta de dimensões fundamentais da vida cristã: trabalho, ensino, obras de misericórdia, ministério apostólico. Mas esta dimensão da vida cristã, chamada apostólica, não precisa, digamos assim, de uma defesa, ela já se impõe por si mesma. Em um mundo secularizado as suspeitas recaem todas sobre a vida monástica, cujo “privilégio” de se posicionar distanciada do mundo é sempre visto com suspeita e confundido com fuga deste mesmo mundo. O desafio de Merton é exatamente evidenciar a legitimidade de uma vida contemplativa no sentido estrito do termo, mais plena e mais radical, permeada pelo silêncio, solidão, desapego, pobreza, austeridade, trabalho e oração.

Embora valorizando todos os aspectos da vida cenobítica ou eremítica, o que inclui a submissão a um conjunto de regras e hábitos, insiste sempre naqueles que, segundo sua avaliação, são os pontos centrais: o amor que decorre da contemplação, a morte do velho homem, a vida em Cristo. Práticas ascéticas devem ser tomadas apenas como meios nunca como fins. O cumprimento exterior da regra não garante a santidade. O verdadeiro trabalho da perfeição monástica deve ser realizado na alma do monge pelo Espírito Santo. É um processo árduo mas sereno de humildade e esvaziamento. O mosteiro é, ou ao menos deve ser, acima de tudo, o lugar da liberdade, do amor, da pureza de coração, da simplicidade e da autenticidade. A *ordo* e a *regula* devem funcionar mais como uma pedagogia, uma guardiã da alma, uma orientação. É a *via*, algo próximo do sentido da *torá* bíblica ou do caminho do *tao*.

É preciso lembrar que nem tudo que é da tradição monástica se identifica necessariamente com a mística. Mas há muito de místico nessa tradição, tanto na forma eremítica como cenobítica. Merton se interessou, sobretudo, pelo viés místico dessa tradição. É um religioso pouco cativado pelas estruturas eclesiais hierárquicas, inclusive no âmbito da ordem, e profundamente sintonizado com esse outro lado da tradição, a saber, o lado menos institucional, o terreno mesmo da mística.<sup>89</sup> Falando sobre a experiência radical da solidão

---

<sup>89</sup>A crítica a modelos eclesiais e monacais hierárquicos, retrógrados e sufocantes, sempre esteve presente em suas reflexões. Além das leituras teológicas e religiosas, seus diários deixam entrever que esta postura vem alimentada por uma série de leituras de outros campos. Em 22/05/1967, anota, por exemplo, que finalizara a leitura de *História da Loucura* de Michel Foucault, a propósito do que comenta: “o asilo/hospício (asylum) do século dezanove e suas suposições positivistas tem analogias muito semelhantes aos mosteiros trapistas como organizados pelos abades na França do século dezanove. Eu gostaria de escrever um ensaio sobre isso. Mas para quem? Ninguém publicaria e os superiores cairiam de suas poltronas – o que seria uma coisa boa sem dúvida. Se

que atrai o cristão para o deserto, com um sentido profundo de que “Deus só basta”, Merton afirma que o monge “tem consciência de ter sido chamado a uma modalidade de existência totalmente diferente, *fora das categorias seculares e fora da Instituição* (establishment) religiosa” estando aí o verdadeiro cerne do monaquismo.<sup>90</sup>

Destacamos aqui, neste contexto, sua peculiar atuação como Mestre de Noviços que foge ao tipo padrão. Merton foi indicado mestre de noviços em 1955. Lembra o editor das notas de seus cursos dados como mestre de noviços que essa era de certa forma uma escolha natural, na medida em que ele já vinha servindo como mestre dos escolásticos (ou estudantes), um programa de formação para jovens monges professos anterior à etapa do noviciado que culminaria, no final do processo, nos votos solenes.<sup>91</sup> Mas havia também um elemento de expectativa e mesmo de risco em sua indicação, lembra ainda o editor, pois que Merton sempre exteriorizava uma “crise de vocação” e periodicamente aventava a possibilidade de transferir-se de ordem, seja para os cartuxos ou camaldulenses, que responderiam melhor por seu desejo de uma experiência monástica de maior solidão.<sup>92</sup> Ressalta ainda, O'Connell, que um pouco antes deste novo desenvolvimento, tentou-se um compromisso e solução entre Merton e o Abade James Fox, aprovado pelo Abade Geral, Dom Gabriel Sortais, por meio do qual Merton continuaria um cisterciense, mas poderia exercitar uma vida mais solitária, o que efetivamente ocorrerá. Dirigindo-se ao Abade Geral e disponibilizando-se para a função, Merton assim se expressa, “assim terei a oportunidade de fazer meu próprio segundo

---

eu pudesse pensar alguma coisa a fazer com isso” (LL, p.238). Na mesma linha de raciocínio comenta a leitura de uma resenha publicada por uma religiosa sobre a obra *Asylum*, de Irving Goffman, conhecido psicólogo do movimento antipsiquiátrico e antimanicomial, que aborda a questão da “instituição total” do total isolamento (LL, p.272), além, naturalmente, das leituras que fazia de Erich Fromm, de cuja obra interessou-se bastante pelo tema da personalidade autoritária (FT, p.111). Outra fonte que alimentou essas reflexões de Merton é a que vem da literatura. No decorrer do mês de junho de 1967 há várias referências à leitura que fazia da obra *O Castelo* de Kafka, obra que no inconfundível estilo kafkiano é uma espécie de metáfora para estruturas institucionais autoritárias, sufocantes e com meandros na maioria das vezes inacessíveis. As palavras de Merton são duras: “estou lendo *O Castelo* de Kafka de novo – desta vez ele me afeta mais do que antes, por alguma razão. Quão precisamente ele descreve a vida na Igreja Católica! A firme e estável irrealidade das relações entre o sujeito e o superior – a criação de um pseudosupernatural mundo misterioso de escritórios curiais dos quais emanam instruções incompreensíveis, advertências, recompensas” (LL, p.246). Em alguns momentos Merton dirige essa ironia mordaz a si mesmo: “*O Castelo*. Um livro fantasticamente sugestivo para alguém que vive precisamente o tipo de vida de ‘Castelo’ que eu vivo. Um tratado irônico em *Eclesiologia*” e na sequência, insiste que o mosteiro pode ter se tornado uma espécie de “aldeia-castelo”, estressado por uma “angústia neurótica e alienação”, tais como as descreve Kafka (LL, p. 248-249). Esses apontamentos de Merton evidenciam-no como alguém capaz de fazer instigantes análises institucionais, no caso da instituição religiosa, sintonizado com todo um pensamento contemporâneo de crítica das instituições, ainda que tais análises venham marcadas por angústias e dilemas extremamente pessoais. Ressaltamos aqui análises semelhantes que virão a ser feitas por Leonardo Boff em sua obra *Igreja, Carisma e Poder*.

<sup>90</sup>MERTON, Thomas. CMA, p.40.

<sup>91</sup>O processo todo de formação do monge envolvia os seguintes passos: postulante, noviço (dois anos), votos temporários, simples (três anos) e votos solenes, perpétuos. Assim, antes do noviciado, propriamente dito, o jovem postulante era colocado na condição de escolástico.

<sup>92</sup>MERTON, Thomas. *Cassian and the Fathers: Initiation into the monastic tradition*. Kalamazoo/Michigan: Cistercian Publications, 2005, p.xv. (Abreviado CF)

noviciado e reimmergir-me, completamente, no verdadeiro espírito de minha vocação”.<sup>93</sup> O’Connell destaca que uma das mais significativas dimensões desta “reimersão” no espírito de sua vocação, era a preparação e apresentação de conferências para os noviços sobre a história e vida monásticas. Em carta a Dom Inácio Accioly, monge Beneditino do Rio de Janeiro, Merton informa que “durante o noviciado, cursos eram dados sobre os votos, sobre Cassiano, sobre História Monástica, sobre a história dos padres cistercienses, sobre teologia ascética, Escritura e sobre os Padres Monásticos, Liturgia, canto. Tudo isto era estendido por dois anos”; e ainda esclarece, “de minha própria parte eu também, no fim de meu período como mestre de noviços, dei algumas palestras sobre literatura, para os noviços e todos aqueles que estavam em programa de formação monástica”; e acrescenta, “o terceiro ano do programa depois do noviciado concentrado era dar aos jovens monges mais tempo para ler por si mesmos e mais liberdade para penetrar profundamente na vida monástica”.<sup>94</sup> As notas dos cursos deste programa de formação dos noviços elaboradas por Merton são extensas, amplas, inovadoras e profundas.<sup>95</sup>

Outro aspecto que não pode deixar de ser realçado é a incidência que a sua postura ecumênica e inter-religiosa teve sobre a maneira de conceber a tradição e dela apropriar-se. Com destaque para a influência de lideranças ilustres como Heschel, Dalai Lama e Suzuki.

Em seus textos podemos esboçar uma sutil e diferenciada eclesiologia. Certamente pendente ao carisma e distanciada do poder, aspecto que pode ser percebido em seus textos que adentram por uma eclesiologia, ainda que heterodoxa.

Mas quanto ao tema central, sua principal contribuição talvez seja mesmo sua significativa dedicação ao tema da renovação do monacato no mundo contemporâneo. Em primeiro lugar o da legitimidade e da necessidade de sua presença no mundo contemporâneo. E como pensá-lo hoje, ou seja, o tema da renovação propriamente dito. É significativo aí seu diálogo com Dom Jean Leclercq, Abade Beneditino e também um dos grandes estudiosos na tradição monástica no mundo contemporâneo.<sup>96</sup>

<sup>93</sup>MERTON, Thomas. SCh, p.93.

<sup>94</sup>MERTON, Thomas. SCh, p.305.

<sup>95</sup>Além do vol. 1 já mencionado, já estão disponíveis os demais volumes: MERTON, Thomas. *Pre-Benedictine Monasticism: Initiation into the monastic tradition* 2. Kalamazoo/Michigan: Cistercian Publications, 2005 (Abreviado PBM). \_\_\_\_\_. *An Introduction to Christian Mysticism: Initiation into the monastic tradition* 3. Michigan: Cistercian Publications, 2008 (Abreviado ICM). \_\_\_\_\_. *The Rule of Saint Benedict: Initiation into the Monastic Tradition* 4. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2009 (Abreviado RSB). \_\_\_\_\_. *Monastic Observances: Initiation into the Monastic Tradition* 5. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 2010 (Abreviado MO).

<sup>96</sup>Jean Leclercq OSB (1911-1993) é um eminente *scholar* do medievo, profundo conhecedor do monaquismo e, na mesma linha de Merton, um dos grandes proponentes de sua relevância para o mundo contemporâneo. Passou cerca de trinta anos trabalhando numa edição crítica das obras de São Bernardo. Visitou Merton em Getsêmani, trocaram inúmeras correspondências, e estava com Merton em Bangkok em 1968, foi uma longa e frutífera



Ao aprofundar sobre a figura do monge e do monacato abordou elementos como: certas categorias teológicas que utiliza para defini-lo; sua pessoa e sua opção; as características centrais da *paz monástica*; a busca da pureza de coração; a vida cenobítica e a vida eremítica; a relação do monge com o mundo; a figura e presença do monge no mundo de hoje bem como os problemas e perspectivas do monacato neste mundo contemporâneo; a necessidade de renovação; os paradoxos e contradições desta opção religiosa.

Feitas estas considerações, convém compreender então sua relação com a tradição. Se é verdade, como já sinalizado, que se sentiu atraído por outras ordens religiosas e monásticas, o fato é que foi acolhido pelos cistercienses, e, se decidiu aí ficar, é porque sentiu-se identificado com o espírito desta ordem. E por mais que alguém queira ver a entrada para uma ordem que traz em seu nome a expressão “estrita observância” como um ato de fechamento a um *ethos* de uma rigidez insuportável, o fato é que Merton decidiu por intitular o capítulo de sua autobiografia que narra essa entrada com a serena e reconfortante expressão “o doce sabor da liberdade”, quando escreve de forma decidida, “então o Irmão Mateus fechou o portão atrás de mim, e eu estava encerrado entre as quatro paredes de minha nova liberdade”.<sup>97</sup> Dentre outros possíveis aspectos, vai ficando claro para o leitor na medida em que prossegue pelo referido capítulo, que o que mais atrai Merton, nesta específica ordem, é a possibilidade de vivenciar o ideal de uma vida contemplativa, embora naquele momento, em 1941, a própria ideia do que seria a contemplação ainda não estivesse clara para o próprio Merton.

No tópico que dedica aos *Cistercienses* na obra *Vida Silenciosa* de 1957, Merton inicia lembrando que a espiritualidade cisterciense nasceu, no Domingo de Ramos de 1098, com Roberto de Molesmes e seus companheiros, sob o signo de um retorno “à letra” da Regra de São Bento, como diz: “É certo que os cistercienses queriam voltar à simplicidade e austeridade da vida beneditina, pois acreditavam haver S. Bento efetivamente codificado o espírito da renúncia e de caridade dos primeiros cristãos. Viam, na Regra de S.Bento a [...] fórmula da perfeita penitência, da perfeita conversão, que permitiria ao monge viver o Evangelho e ser transformado em Cristo” (VS, p.95). Nesse espírito, enfatiza Merton que segundo os escritos fundadores dos Pais de Cister,<sup>98</sup> “a austeridade cisterciense não era

---

amizade. Posteriormente tornou-se abade, por isso alguns textos a ele se referem como Dom Jean Leclercq. O bem conhecido estudioso da mística, Bernard McGinn, assim escreveu: “Quando a história do monaquismo do século doze vier a ser escrita, é difícil não pensar que dois monges dominarão a narrativa: Thomas Merton e Jean Leclercq” (In: SHANNON, William; BOCHEN, Christine M.; O’CONNELL, Patrick F. TME, p.460-461).

<sup>97</sup>MERTON, Thomas. MSP, p.337.

<sup>98</sup>Há disponível no Brasil uma bem cuidada edição bilíngue (latim/português) de alguns *Documentos Primitivos* dos pais cistercienses distribuídos em três grupos: Documentos Legislativos, Documentos Litúrgicos e Documentos Literários, acrescido de um apêndice sobre os mosteiros cistercienses no Brasil. Ressalte-se que o único mosteiro trapista - Ordem Cisterciense da Estrita Observância (OCEO) - presente no Brasil é o de Nossa

considerada como fim, mas como meio de despojar o ‘velho homem’ corrompido pelo pecado, para que fosse renovada a imagem de Deus [...] por uma perfeita semelhança a Cristo, na caridade” (VS, p.95). E este espírito deverá, segundo Merton, acompanhar o desdobramento posterior da ordem, inclusive quanto à reforma que sofrerá mais tarde, no século XVII, pois, como destacou: “o fervor e o êxito de uma ordem religiosa dependem inteiramente de quão mais perto se possa ela conservar do objeto para o qual foi fundada”.<sup>99</sup>

Quando se trata de uma ordem religiosa, sobretudo se for monástica, tende-se quase sempre a se ressaltar mais o aspecto exterior de uma vida que se definiria por uma extrema austeridade e devotado ascetismo. Em termos, isso é verdade, mas já em 1949, em *Águas de Siloé*, Merton alertava para certos perigosos equívocos, conforme também destacamos acima na obra de 1957, dizia então Merton em 1949:

Penitência e ascetismo não são fins em si mesmos. Se os monges nunca alcançaram ser mais do que atletas piedosos, não estão preenchendo sua finalidade na Igreja. Se quereis compreender porque os monges levam a vida que levam, tereis de perguntar, antes de tudo, qual o objetivo deles; [e complementa], um dos propósitos deste livro é responder a essa pergunta e dizer o que são os trapistas, donde vieram e o que pensam do que estão fazendo. (AS, p.17)

---

Senhora do Novo Mundo, em Campo do Tenente, PR, cujo Abade, Dom Bernardo Bonowitz, tem tido uma presença significativa na cena religiosa brasileira, quando através de conferências e retiros tem possibilitado a atualização da espiritualidade da trapa em nosso meio. (PLACE, Irmão François de. *Os Cistercienses: Documentos Primitivos*. Rio de Janeiro: Lumen Christi/Mosteiro de São Bento, 1997)

<sup>99</sup> MERTON, Thomas. AS, p.22. Esta obra - *Águas de Siloé* - traça exatamente a história da Ordem Cisterciense que, conforme informa o próprio Merton, “foi fundada no fim do século XII como uma reforma do monasticismo beneditino. O ideal dos fundadores foi um retorno à perfeita observância integral da Regra de S. Bento, o que significa um retorno à vida cenobítica em toda a sua simplicidade. [...] Sob S. Bernardo de Clairvaux, os cistercienses tornaram-se a maior ordem contemplativa de seu tempo”. Ressalta Merton a particular vocação de São Bernardo pela vida contemplativa, bem como a ênfase dada desde o início, e que de certa forma ficou como marca da Ordem, ao amor, com predileção pelo livro *Cântico dos Cânticos*, tomado como a referência bíblica que melhor expressava a união mística da alma com Deus. Lembra Merton que a expansão da Ordem trouxe posteriormente um tempo de “declínio e a primeira coisa que desapareceu foi o fogo da contemplação”. E então, uma parte expressiva da obra abordará a reforma do século XVII, liderada pelo padre João Armando de Rancé, abade da Grande Trapa, marcada por uma ênfase na “austeridade”. É deste período que se fixa a identificação “Ordem de Cistercienses da Estrita Observância” (OCEO) ou “Ordem dos Cistercienses Reformados” (*Ordo Cisterciensium Reformatorum*), que ficará mais conhecida pelo termo “trapistas”, apenas um apelido, segundo Merton (AS, p.21-22). Voltando à referência ao *Cântico dos Cânticos*, é digno de nota que este texto que exerceu um papel central na tradição mística cristã, como por exemplo em Gregório de Nissa, São João da Cruz e tantos outros, também ocupou papel central na obra de São Bernardo e deu o tom à espiritualidade cisterciense. Dentre suas inúmeras obras, sem dúvida seus *Sermões sobre o Cantar dos Cantares* ocupam a principal posição. Perfaz um total de oitenta e seis sermões em mais de quinhentas páginas (Cf: SÃO BERNARDO, *Obras Selectas*, Madrid: B.A.C., 1947, p.749-1285). Jean Leclercq ressalta que uma das ideias-chave desses Sermões é exatamente um dos temas centrais do pensamento de São Bernardo, que é a união da alma com Deus pelo caminho do amor. (Cf: LECLERQ, Jean. *Introduction*. In: BERNARD OF CLAIRVAUX. *Selected Works*, New York/Mahwah: Paulist Press, 1987, p.13-57).

Na sequência, embora reconhecendo a marca de austeridade da ordem, ressalta que este não é o seu principal traço. E no espírito sempre alerta de seus textos complementa, os trapistas “não se recolheram ao mosteiro para fugir às realidades da vida mas para encontrar essas realidades: sentiram a terrível insuficiência da vida numa civilização inteiramente dedicada à perseguição de sombras” (AS, p.18). Qual é então a atividade principal desses monges, pergunta Merton, para em seguida esclarecer: “essa atividade é amor: o límpido e desinteressado amor que não vive do que recebe, mas do que dá; um amor que aumenta porque se extravasa nos outros, que cresce pelo próprio sacrifício e torna-se poderoso porque se desperdiça”, e, lembra o princípio máximo de que o próprio Deus é amor (*Deus caritas est*), para concluir, “quanto mais O amamos, mais Ele nos ama, mais somos semelhantes a Ele; e quanto mais semelhantes a Ele somos, mais chegamos a conhecê-LO” (AS, p.18). Essa simples mas profunda verdade teológica, abre o caminho para que Merton ofereça uma definição da vida contemplativa que, nas suas palavras é “uma vida devotada antes de tudo mais ao conhecimento e ao amor de Deus e ao amor dos outros homens nEle e por causa dEle. Distingue-se, portanto, da vida ativa, diretamente relacionada com as necessidades físicas e espirituais dos homens antes de tudo. O único e principal assunto do contemplativo é Deus e o amor a Deus” (AS, p.19). O amor aos homens só cresce e se aprofunda, nesta experiência, mas não se pode abrir mão do ponto central, em sua radicalidade e absolutividade, a saber, “a substância da vida contemplativa é a própria contemplação, a posse de Deus pelo conhecimento e pelo amor. Por isso a vida contemplativa é a perfeição do amor, a perfeição da caridade cristã”, para então extravasar-se no mundo, pois “a contemplação – isto é, a sabedoria nascida da caridade – se torna tão superabundante que tem de extravasar-se e comunicar a outros homens o que sabe de Deus e do amor de Deus” (AS, p.19).

Retornando ao texto de 1957, *Vida Silenciosa*, informa ainda Merton que naquele espírito de “retorno” da Ordem, em sua origem, Estevão Harding – o “jurista” da Ordem, autor de alguns de seus textos fundantes como o *Exordium Parvum* e a Carta da Caridade - enfatizava a “integridade da regra” e a “pureza da regra” (*puritas regulae*) e nunca a “letra da regra”, esclarecendo que “estas palavras encerram não só a letra mas também o espírito e indicam que Santo Estevão havia compreendido como não era a regra simples norma exterior a que se deviam conformar as ações, e sim *vida* que, se vivida, haveria de transformar interiormente o monge” (VS, p.101). O foco está pois na *rectitudo* e na *puritas*. Desta “pureza da regra”, que já é um enfoque que particularmente interessa a Merton, pode-se estabelecer uma sugestiva conexão com a “pureza do coração”, que resgatará dos pais do deserto, ou seja,

parece estar sempre em busca do carisma e do espírito na tradição, distanciando-se portanto do sempre possível enquadramento institucional, normativo e muitas vezes legalista.

Também São Bernardo, enfatiza Merton, vai nesta mesma linha, pois embora fale de “lei”, pode ser melhor identificado como “um místico da ‘lei’”, e, “ultrapassando Estevão Harding, mergulharia o olhar nas profundezas do próprio Deus, descobrindo que também Deus possui uma ‘lei’ que é a sua infinita caridade, sua liberdade, sua generosidade” (VS, p.102). A rigor, portanto, a lei é a liberdade e o amor.

Assim, ressalta Merton, a reforma cisterciense “tinha por finalidade restaurar a pura caridade dos primeiros cristãos, por meio de uma vida em comum, simples e austera, em que os ‘pobres com Cristo pobre’ [...] vivendo em comunidade, partilhando a mesma pobreza e o mesmo trabalho, oração e louvor, atingiriam a união com Deus, amando-se mutuamente como Cristo os amara” (VS, p.95-6). Uma vida, portanto, “profundamente contemplativa, uma vida ‘no Espírito’” (VS, p.96).

Merton vai ressaltar então os eixos da vida cisterciense: contemplação, humildade, pobreza, caridade e vida comum. Essa interdependência entre contemplação e amor, acentuada por São Bernardo já estava presente na espiritualidade cisterciense desde o início. Portanto as ideias renovadoras de Merton podem mesmo ser compreendidas como uma retomada, conforme vem se indicando no decorrer do trabalho. Se Merton em vários momentos faz críticas à ordem e à própria rotina do mosteiro, quase sempre essas críticas vêm amparadas por um movimento de resgate de um certo espírito e de uma certa espiritualidade que ao longo do tempo se perdeu. Sobretudo essa harmonia entre amor e contemplação é o núcleo da natureza do espírito cisterciense, embora não seja monopólio seu.

Ao revermos os tópicos propostos nesta pesquisa com base em certos recortes quanto à contemplação em Thomas Merton, somos surpreendidos por uma coincidência, que aos poucos vai se mostrando não casual, quanto aos principais traços da espiritualidade cisterciense apontados pelo próprio Merton.

Enfatiza Merton que os monges cistercienses “vivem, de fato, em comunidade; todavia há sempre uma nota dominante de solidão” (VS, p.97). A busca de um equilíbrio que valorize a solidão em meio à vida em comum. O próprio São Bernardo permitia ao monge “procurar ocasionalmente a solidão física, separando-se de seus irmãos por amor à oração silenciosa e solitária”, lembrando Merton que ao dar este conselho exemplifica com o próprio Cristo (VS, p.99).

Enfatiza também a “exigência essencial da pobreza e humildade” (VS, p.97). Características que vinham evidenciadas de várias formas. No trabalho com as próprias mãos,

num ofício litúrgico vigoroso mas conciso, numa arquitetura austera mas com traçados simples e num traje sóbrio e despojado.<sup>100</sup>

Merton ressalta que o deserto como lugar dessa experiência também faz parte da tradição e do vocabulário cistercienses.

Destaca também a importância do trabalho do monge – o trabalhar com as próprias mãos - com a obrigação de repartir os frutos de seu trabalho, sobretudo com os mais pobres. Mas esse amor à pobreza e à solidão não no que elas valem por si mesmas, ressalta Merton, “mas por causa de Cristo. Vê Cristo presente, misticamente, nos pobres e procura a união com Cristo, identificando-se com Ele na pessoa dos pobres”, completando que com “o fruto dos próprios labores estabelece o monge [...] como que união mística com o ‘Cristo pobre’”; fechando a passagem com a contundente afirmação de que “este conceito é a chave de toda a teologia cisterciense em relação ao trabalho” (VS, p. 98). Parece assim haver uma forte tônica cristológica no espírito cisterciense, cristologia esta marcada por uma certa perspectiva com a qual a teologia latino-americana irá, contemporaneamente, se identificar.

Sendo assim, ressalta Merton que “o mosteiro cisterciense é [...] aos olhos de Bernardo, uma escola de Cristo”, e, “equivale isso a dizer que é uma escola de amor puro e de perfeita liberdade. É um lugar em que a alma redescobre a nobreza que lhe é própria, sua integridade de filha de Deus e aprende a exercitar essa liberdade e esse amor para os quais foi criada à imagem e semelhança daquele que é a própria Caridade” (VS, p.103).

A ideia da *Ordo* (Ordem ou observância) da vida cisterciense como uma espécie de “pedagogo e guardião da alma do monge” está presente em S. Bernardo e é ressaltada por Merton, e é nessa perspectiva que devem ser entendidas as práticas dos jejuns, vigílias,

<sup>100</sup>Recentemente, num estudo sobre a estética medieval, Umberto Eco acentuou exatamente este aspecto, sobretudo no que diz respeito à polêmica entre cistercienses e cartuxos, no século XII, em relação ao que, os cistercienses se posicionavam fortemente “contra o luxo e o emprego de meios figurativos na decoração das igrejas: seda, ouro, prata, vitrais coloridos, esculturas, tapetes”. Eco menciona os veementes discursos de São Bernardo, Alexandre Neckman e Hugo de Fouilloi “contra estas *superfluitates* que desviam os fiéis da piedade e da concentração na prece”. Mas, lembra Eco, “em todas estas condenações a beleza e a graça dos ornamentos nunca são negadas; aliás, é justamente combatida porque se reconhece seu atrativo irresistível, inconciliável com as exigências do lugar sagrado”. O argumento vai na direção de que “o ornamento distrai da prece”. E, frente a uma “beleza exterior”, da qual se desconfia, a Idade Média mística, na interpretação de Eco, “refugia-se na contemplação das Escrituras ou no gozo dos ritmos interiores da alma em estado de graça”, a propósito do que, lembra que se chegou a falar em “uma estética socrática dos cistercienses” (Cf. ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. Rio de Janeiro: Record, 2010, p.21-34). A contraposição entre beleza exterior e beleza interior, parece mesmo ser um tema recorrente da época conforme aponta Eco, bem como uma forte consciência quanto à perecibilidade da beleza exterior. Mas há paradoxos aí, pois as próprias descrições que São Bernardo faz dos espaços arquitetônicos, mesmo quando para criticar seus exageros, em relação ao estilo Cluny, por exemplo, veiculam um refinado e agudo senso estético. Seja como for, numa coisa parece haver consenso, a experiência contemplativa cisterciense, já na sua origem, vem marcada pelo traço da simplicidade e do despojamento, vivenciada, de forma coerente, por meio uma estética litúrgica igualmente simples e sóbria. O debate sobre os modelos Cluny e Cister fazem parte dos textos mais monásticos de São Bernardo, em específico sua *Apologia a Guillermo* (In: SÃO BERNARDO, *Obras Selectas*, p. 1408-1436).

orações, do silêncio, do trabalho manual. Mas, destaca Merton as próprias palavras de São Bernardo, “acima de tudo, é apegarmo-nos à via, de todas a mais excelente, que é a caridade” (VS, p.103).

Lembra Merton que a preocupação central era a “*realidade* da vida monástica”, entendendo este real buscado como aquilo que é o mais autêntico, o mais verdadeiro (VS, p.101).

Neste ponto, a ênfase recai num certo trabalho interior que deve ser cultivado e desenvolvido. Mais do que a presença física do monge no mosteiro, é este trabalho que expressa o verdadeiro discipulado e que atinge o ponto fulcral da perfeição monástica almejada, que vai muito além de cumprimentos exteriores previstos pela regra.

Ainda neste estudo, Merton insistirá em duas categorias centrais em São Bernardo que marcarão o espírito da ordem. Uma delas é a da humildade, já mencionada, e a outra é uma característica que, ressalta Merton, “a linguagem do ascetismo medieval” denominava “compunção”.

Quanto à humildade, alerta que não se trata de “autocomplacência”, que seria uma “caricatura da verdadeira humildade”, mas sim daquela capacidade de aceitar as próprias limitações, de forma “calma e pacífica” (VS, p.104), que se esquivava do orgulho espiritual o qual é incapaz de reconhecer as próprias faltas. Afirma Merton, citando São Bernardo, que “o homem humilde [...] tira proveito de suas fraquezas e pecados” (VS, p.104). É nesse sentido que a Regra “deve ser observada ao mesmo tempo com generosidade e discrição”, só possível de ser assim cumprida, a partir de uma “intuição prática relacionada com a ‘sabedoria’”, que o monge desenvolverá no seu processo. Assim, como temos insistido, toda a ênfase de Merton quanto às considerações de São Bernardo, vai no sentido de mostrar que a lei ao invés de ser o aguilhão que julga e pune, é o guia seguro que “está destinada a nos lembrar nossa fragilidade e nos manter na humildade” (VS, p.105).

Quanto à compulsão, assim explica:

É uma graça espiritual, um conhecimento profundo das profundezas de nossa alma, que, num relance, penetra através das ilusões que temos sobre nós mesmos, põe de lado e varre as dissimulações e sonhos vãos que alimentamos a respeito de nossa pessoa, de maneira a nos vermos tais quais somos. Mas é, ao mesmo tempo, um movimento de amor e liberdade, uma libertação da falsidade, uma aceitação alegre e cheia de gratidão da verdade, com a resolução de viver em contato com a realidade profunda e espiritual que se abre diante de nós: a realidade da vontade de Deus em nossa vida. (VS, p.108)

De fato é uma “graça mística” que, junto com a humildade traz o fruto da “paz interior que nada mais é senão o desabrochar do nosso verdadeiro ‘eu’ tal qual somos em Cristo” (VS, p.109). E, mais uma vez com São Bernardo, finaliza o raciocínio expondo que “essa perfeição do que S. Bernardo chama de ‘disciplina’ – é o início da vida interior. Sem disciplina e humildade, não pode o monge crescer e tornar-se espiritualmente maduro. Não pode conquistar a etapa em que aprende a viver em paz consigo mesmo e com os outros. Ainda menos poderá alcançar a suprema, imperturbável tranquilidade da oração monástica” (VS, p.109).<sup>101</sup>

Tendo mencionando por várias vezes o termo “místico” ou mesmo “misticismo”, convém, mais uma vez, lembrar o sentido muito próprio que o termo ganha não só em Merton como também o sentido dessas experiências conforme reconhece na espiritualidade cisterciense. São palavras de Merton a este respeito:

O misticismo cisterciense é plenamente realístico. Não é uma procura de experiências subjetivas exaltadas, mas uma procura de Cristo. Quer encontrá-lo na fé e o acha em sua misericórdia; conhece-o na caridade perfeita. A vida cisterciense é uma tentativa de aprofundamento da teologia do Evangelho e da Epístola de S. João, que declarou: “Quem ama nasce de Deus e conhece a Deus. Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor” (1Jo 4,7-8). (VS, p.110)

E na sequência ressalta que “seja ou não chamado ao secreto êxtase da união mística, todo monge está convidado ao ‘banquete nupcial’ da caridade perfeita” (VS, p.111). O paradigma bíblico desta experiência é aquele simbolizado pelas Bodas de Caná, “protótipo da vida cristã, em especial da vida dos monges”, a propósito do que comenta, “enchemos as urnas d’água para ‘purificação’ quando somos fiéis às austeras observâncias da Ordem: silêncio, jejuns, vigílias, salmodia, trabalho manual e pureza ascética do coração”, assim, a “água da observância” é transformada, pelo Espírito Santo, em “vinho de caridade” (VS, p.111). O que podemos concluir de toda essa retórica sponsal da união mística é que a ênfase não está no elemento extático em si mesmo e sim nesta misteriosa transformação da alma que, quando do encontro com Deus, só pode derramar-se em amor e extravasar-se na caridade. E, ainda neste sentido, Merton insere mais uma vez aquele argumento cristológico do seguimento de Jesus, ao alertar que “se não nos recordarmos de que o cisterciense vem ao

<sup>101</sup>O tema da disciplina nos permite lembrar mais uma vez o fato significativo de que Merton foi por anos Mestre de Noviços e escreveu uma importante obra sobre o tema que é *Direção Espiritual e Meditação*. Este texto está em plena consonância com o que temos abordado neste tópico, pois que o *sentido e fim da direção espiritual* [título do primeiro item do livro] é tomado por Merton como aquele da mais autêntica tradição monástica, a saber, o guia espiritual como um *Abba*, um Pai espiritual. (Cf. MERTON, Thomas. *Direção Espiritual e Meditação*. Petrópolis: Vozes, 1965, p.15-25)

mosteiro antes de tudo à procura de Cristo e para imitar e produzir em sua própria vida a perfeita caridade de Cristo, seus jejuns, trabalhos, pobreza e solidão nada mais serão do que proezas ascéticas”, para completar, “pois a paz da vida monástica não tem por base feitos ascéticos ou místicos, e sim a fé na misericórdia de Deus, o esquecimento de si na compaixão por nossos irmãos e amor puro ao Pai, em união à caridade de Cristo” (VS, p.112).

Parece bem claro e consensual entre os estudiosos de que de fato o tema do amor, abarcando aí a misericórdia e a compaixão, é central em São Bernardo e, por sua condução, em toda a tradição cisterciense. Além do que, Merton sempre prefere ressaltar esses elementos da vida interior cisterciense e menos aquilo que ele denomina de o “aspecto externo e da estrutura material” desses monges (VS, p.113). Seja como for, isso não o isenta de levantar críticas quando essas se fizerem necessárias, inclusive a São Bernardo, não obstante sua figura venerável e determinante.

A este propósito, não poderíamos deixar de incluir neste tópico as reflexões de Merton na pequena mas expressiva obra que escreveu especificamente sobre São Bernardo, publicada originalmente em 1954, com o título *The Last of the Fathers*, tendo recebido na tradução brasileira de 1958 o título *Bernardo de Claraval*. Trata-se, na realidade, de um estudo introdutório à Encíclica do Papa Pio XII, por ocasião do oitavo centenário da morte de São Bernardo como, aliás, indica o subtítulo da obra: *O Último dos Padres da Igreja e a Encíclica Doctor Mellifluus*.<sup>102</sup> Antes de recuperarmos algum conteúdo da obra, vale a pena mencionar que a mesma foi dedicada a Etienne Gilson, que além de ter sido um autor crucial na trajetória intelectual de Merton, desde os tempos da Universidade de Columbia em Nova York, como medievalista dos mais renomados, veio a publicar uma obra de referência sobre São Bernardo intitulada *La Théologie Mystique de Saint Bernard*.<sup>103</sup> E, também é digno de nota, que a edição brasileira do *São Bernardo* de Merton recebeu uma introdução de Alceu Amoroso Lima na qual, em consonância com Merton, expressa também agudas intuições sobre o significado e atualidade de São Bernardo, senão vejamos:

A atualidade da doutrina espiritual de S. Bernardo e a influência por ela exercida sobre um jovem convertido como Thomas Merton está precisamente na restauração de um valor que parecia completamente ultrapassado: o da *Proporção*. Toda a tendência do pensamento moderno era no sentido oposto. O critério da verdade ou estava na *Superação* ou na *Opção*. São duas famílias de espíritos: os dinâmicos e os estáticos, como outrora os heroditianos e os eleatas. Para os dinâmicos, dominados pela ideia de tempo, a verdade era uma contínua superação. [...] Para os estáticos, dominados pela ideia de eterno retorno, da permanência de todos os

<sup>102</sup>MERTON, Thomas. *Bernardo de Claraval*, Petrópolis: Vozes, 1958. (Abreviado BC)

<sup>103</sup>GILSON, Étienne. *La Théologie Mystique de Saint Bernard*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1986.



valores [...] trata-se apenas de optar. A perfeição não está no meio e sim nos extremos. Trata-se de optar, de escolher, de repudiar o oposto (Amoroso Lima In: MERTON, BC, p.7-8).

E prossegue em suas lúcidas considerações: “em todas essas atitudes o que se vê é a exclusão da vida contemplativa pela vida ativa, representada esta por uma daquelas duas forças ou por ambas combinadas: a *superação* e a *opção*. A vida contemplativa, e com ela a força da *Proporção* ficam completamente relegadas, por esse ativismo, a um plano puramente marginal ou definitivamente superado” (In:BC, p.80). E, como já se pode antecipar, a reflexão do renomado intelectual vai desaguar na ideia inicialmente enunciada, a saber, de que São Bernardo sai deste dilema dualista e restaura a noção de proporção exatamente por conjugar, com sabedoria e equilíbrio as duas dimensões existenciais da *via contemplativa* e da *via ativa*, “duas faces da mesma verdade”, “dois aspectos do mesmo ideal de perfeição”. Assim, ainda ressalta, “a doutrina da *vida mista*, magistralmente esposada e exposta por S. Bernardo e hoje renovada por Thomas Merton, é um caminho exatamente proporcionado à natureza das coisas e à revelação divina.[...] eis, a meu ver, [conclui Amoroso Lima] a razão da atualidade de S. Bernardo e o segredo do que nele encontrou Thomas Merton” (In: BC, p.9-10).

Adentrando ao próprio ensaio de Merton, o primeiro aspecto por ele ressaltado é o caráter essencialmente monástico da obra de Bernardo, e com cujas linhas-mestras se identifica de forma clara, às quais mencionaremos a seguir.

Um aspecto mencionado é o da inseparabilidade do homem e do santo, a íntima conexão do humano com o divino.

Destaca também em São Bernardo, uma santidade que distribui o sobrenatural, que tomado como aquela realidade que a tudo permeia, rejeita de saída qualquer dualismo excludente.

Outro ponto digno de nota é a presença de uma espiritualidade integral, a propósito do que, destaca: “um dos sinais de um renascimento espiritual que é realmente espiritual, é que ele atinge todos os gêneros de vida e de atividade que o cercam” (BC, p.37).

Também estaria presente em São Bernardo uma busca por compreender a natureza humana.

Destaca ainda que, sendo um místico especulativo, seu “misticismo se exprime como uma teologia” (BC, p.56), afirmação inserida no contexto de uma exposição sobre os escritos de Bernardo (Sermões, Cartas, Tratados - que eram de fato ‘curtas dissertações’). Dentre esses textos resenhados por Merton, destaca-se o tratado *Sobre o Amor de Deus (De Diligendo*

*Deo*)<sup>104</sup>, que, segundo Merton, mostra “a unidade que há na grande concepção que Bernardo tem do homem em suas relações com Deus. O amor de Deus não é apenas algo que possa, de certo modo, ser proveitosamente encaixado na vida do homem. É toda a razão de ser da sua existência; enquanto ele não ama a Deus não começa, realmente, a viver” (BC, p.59). Lembra Merton os “quatro graus do amor” identificados por Bernardo. O amor a Deus, pelo homem, iniciar-se-ia, pelo amor a si mesmo, passando para o amor aos outros para então chegar a Deus, mas ainda por causa de si mesmo. Apenas num quarto e elevado grau o homem começaria a amar a Deus por Ele mesmo, que a propósito, constituem as inspiradoras palavras com as quais Bernardo inicia seu tratado: “Vós quereis ouvir de mim por que e em que modo Deus há de ser amado? E eu vos respondo: a causa pela qual Deus há de ser amado é o próprio Deus; o modo é amar sem modo”.<sup>105</sup>

Esse tratado *Sobre o Amor de Deus* se destacaria dos demais escritos de Bernardo, acrescenta Merton, pelo fato de que, ainda que num estágio de maturação, as ideias aí presentes já apontavam para aquele que será o grande tema de sua principal obra que são os *Sermões sobre o Cântico dos Cânticos*. Mais uma vez, aí, Merton tece apontamentos sobre o tema do amor de Deus em São Bernardo, “o mistério do amor de Deus revelado aos homens na encarnação do Seu Filho e na redenção do homem” (BC, p.69). Qual é o grande mistério que preocupa acima de tudo a São Bernardo pergunta Merton, para constatar que “não é uma ideia, nem uma doutrina, mas uma Pessoa: o próprio Deus revelado no Homem, Cristo” (BC, p.69), e prossegue explorando este aspecto.

Nesse sentido, Merton destaca que na contemplação desse mistério, Bernardo nunca é abstrato. É concreto, “em seus sermões, há a vivacidade das imagens e figuras escriturísticas. Cor, música, movimento, fogo, contrastes de luz e treva, ardente diálogo entre a pobreza do homem e a grandeza de Deus, entre Sua misericórdia e sua justiça, passagens alegóricas, exemplos realísticos tirados da vida do claustro – todos esses elementos tornam os sermões de Bernardo extraordinariamente vivos” (BC, p.72).

Ainda neste contexto, retomando aquelas críticas de São Bernardo aos exageros nas artes, que penderiam-na para o grotesco e caricatural, polêmica já mencionada em nota, Merton pontua: “no âmago de tudo isso, está a bela simplicidade de sua doutrina, na qual nada há de difícil, de esotérico, nada de complicado, mas só a profundidade e a lucidez do Evangelho” (BC, p.72s).

---

<sup>104</sup>SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *De Diligendo Deo*: “Deus há de ser amado”, Petrópolis: Vozes, 2010.

<sup>105</sup>Ibid., p.9.

Entendemos ser oportuno, a propósito ainda de São Bernardo, trazer alguns traços de seu pensamento conforme destacados por Jean Leclercq, pois, conforme este tópico postula de forma clara, entender a espiritualidade bernardina é, de certa forma, entender também algumas dimensões da espiritualidade mertoniana. Os pontos ressaltados por Leclercq não são muito diferentes dos já apresentados até aqui, mas vale a pena a referência, dado inclusive a posição que este beneditino ocupa em relação aos estudos sobre São Bernardo, talvez o maior de seus especialistas.

Destaca inicialmente Leclercq, quanto a São Bernardo, que “sua cultura dependeu da tradição monástica, fundada sobre a Bíblia, sobre a liturgia, sobre a patrística”, o que possibilitou uma “linguagem completamente bíblica” inspirada sobretudo em São Paulo e São João.<sup>106</sup>

Quanto a sua doutrina mística, Leclercq destaca quatro pontos centrais.

Primeiro o que se refere a *Cristo e a condição humana*, onde a experiência mística da união com Deus passa necessariamente pela “participação no mistério da morte e da ressurreição de Cristo”. Destacam-se, portanto, de um lado uma experiência espiritual de transformação, e de outro o fato de que essa experiência passa pela condição humana, enfrentando a realidade e os sofrimentos humanos; a realidade da encarnação, poderíamos assim entender. Esse componente humano, corporal e concreto, é um aspecto crucial em sua espiritualidade.

Outro ponto destacado é o *da humildade ao êxtase*. O desejo de Deus brota da experiência básica da “miséria” do ser humano, a experiência de seus limites, de sua finitude. Uma maneira de entender a experiência espiritual isenta de qualquer esforço vaidoso ou da busca leviana por jubilações fáceis. O que não impede Leclercq de ressaltar que Bernardo reconhece a possibilidade de que na experiência de libertar-se de seu eu em direção a Deus, o ser humano possa, ainda que em “momentos breves e raros”, experimentar um “*excessus*”, a experiência do êxtase, mas “trata-se sempre de integrar o ser humano por inteiro na vida cristã”.

Mais um aspecto mencionado como central em São Bernardo é o do *amor universal*. Já vínhamos mencionando a centralidade da temática do amor em São Bernardo, e aqui Leclercq avança no sentido de identificar o amor aí presente como uma dimensão bem ampla, pois, segundo ressalta, “a graça de Deus e o esforço ascético do ser humano tornam possível esta superação do eu e do próprio egoísmo. Então o peso de nossa miséria cessa de oprimir [e]

---

<sup>106</sup>LECLERCQ, Jean. *Bernardo de Claraval*. In: BORRIELO, L. et al. (dir.). *Dicionário de Mística*, São Paulo: Loyola/Paulus, 2003, p. 171-173.

a nossa caridade dilata-se ao infinito”. Sinaliza aí a presença de um amor compassivo e inclusivo que abarca a tudo, a natureza e até nossos inimigos.

Por fim, o eminente beneditino apresenta *a atualidade permanente desta mensagem* de São Bernardo como um ponto também digno de nota, quanto ao que assim discorre:

Tomando consciência, com humildade da própria miséria, o ser humano, com a caridade, intui que esta indigência é a mesma de todos, portanto ele deve ter “compaixão” para com todos e praticar o que Bernardo chama de “amor social”. Daí a necessidade do empenho no serviço da Igreja e da sociedade, para que todos vivam de acordo com a vontade de Deus. A busca contemplativa prepara para a ação concreta e realista que cada um deve exercer de acordo com seu estado de vida. Este dedicar-se eficazmente à humanidade foi realizado por Bernardo com relação a seus monges, sua família, seus amigos e todos, clérigos e leigos, nobres e pessoas de condição humilde. Em favor dos pobres interveio mais de uma vez. Transmitiu o que pode ser chamado *misticismo prático*.<sup>107</sup>

Em outro estudo, o mesmo Leclercq menciona aspectos coincidentes com os acima mencionados com alguns significativos acréscimos dentre os quais destacamos que, ao mencionar a passagem *da humildade ao êxtase*, o estudioso entende essa transição como *o caminho do amor*, o qual abarca a ideia de uma luta interior e a relação do conhecimento com o amor.<sup>108</sup>

Além desses comentários mais analíticos, são significativas também as palavras de memórias publicadas por Jean Leclercq no volume 9 do Boletim da *Aid for Monastic Implantation* (AIM) em 1969, quando identifica afinidades entre Merton e Bernardo não apenas quanto à teologia, mas também no que diz respeito ao estilo e jeito de ser:

Eu frequentemente pensava de Merton como um São Bernardo do século vinte, não somente porque seu ensino espiritual estava enraizado em sua própria experiência, mas também porque tinha desenvolvido um estilo que falava para um grande número de seus contemporâneos – e, estou certo, continuaria a falar a muitos mais por todo o mundo nos anos que viriam. Ele era também como São Bernardo naquilo que estava bem consciente de seus dons e reconhecia que não poderia empregar incorretamente seus talentos. Não permitiu que seus dons ou seu sucesso subisse-lhe pela cabeça. Ele desconfiava deles, inclusive brincando a respeito deles, tal como São Bernardo quando comparou a si mesmo a um ator/malabarista (*ioculator*) que caminhava com seus próprios braços e pernas no ar e fazia todo tipo de acrobacias divertidas para mostrar que não tomava a si tão seriamente, mas na verdade ria de si mesmo para cativar sua audiência.<sup>109</sup>

<sup>107</sup>Ibid., p.173.

<sup>108</sup>LECLERCQ, Jean. *Introduction*. In: BERNARD OF CLAIRVAUX, *Selected Works*, p.35-42.

<sup>109</sup>LECLERCQ, Jean. *Final Memories of Thomas Merton*. Disponível em: < <http://www.monasticdialog.com/a.php?id=873> > . Acesso em 21 Fev 2011.

No mesmo texto acrescenta ainda:

Ele era também como São Bernardo naquilo que tinha dois estilos distintos. Escrevia sem esforço e belamente, enchendo página após página com a imagem perfeita, o paradoxo provocativo, a observação fronteiriça, nas quais tudo vinha junto no sentido de tornar sua escrita tão engajada, poética e musical. Mas quando falava a monges comuns como nós, falava um vivo e coloquial Inglês Americano que era muito diferente de seu estilo literário. Quando editores e tradutores estavam fazendo uma transcrição de sua apresentação gravada, ficavam surpresos, até consternados. Merton não era alguém que “lia uma conferência (*paper*)”. Ele apresentava de antemão um esboço, mas não o seguia – e acima de tudo e o melhor!! Sua calorosa e amável voz, ao longo da transcrição de suas palavras, é a maneira de que lembraremos de seus pensamentos compartilhados.<sup>110</sup>

Quanto ao hoje já clássico estudo de Étienne Gilson sobre *a teologia mística de São Bernardo*, originado como um curso dado no *Collège de France* em 1933, os pontos centrais ressaltados pelo grande medievalista são os seguintes:<sup>111</sup> as influências que a escola cisterciense recebeu; o tema do conhecimento de si e sua relação com a humildade; o ensino da caridade e a centralidade do tema do amor, tomando diferentes direções como a lei da caridade, o amor de si e o amor a Deus, a via da caridade, o amor puro; também o tema do amor carnal do Cristo; o estudo contempla também o tema da união divina.

Esta breve referência apenas pretende confirmar quão consensuais são os temas reconhecidos em São Bernardo e na mística cisterciense que, no nosso caso, surgem como fontes com as quais Thomas Merton partilhava inúmeras afinidades.

Não obstante todo este vínculo com a tradição, Merton não relutou quando sentiu-se no dever de criticar aquilo que identificava como desvio da vocação originária tanto em relação à ordem, como em relação à igreja de um modo geral, que também teria se distanciado do espírito evangélico inicial. Por isso nossa tônica, na tese como um todo, tem sido aquilo que o seu gesto pôde significar em alguns aspectos uma re-tomada, uma re-inauguração, e, por outro, representou algo inaugural mesmo, já que funcionou como agente e propositor de uma nova forma de pensar o monacato e a contemplação no mundo contemporâneo. Toda a Parte I da obra *Contemplação num Mundo de Ação* intitulada “Renovação Monástica” pode ser bastante ilustrativa deste aspecto. A obra, que na realidade reúne uma coleção de ensaios de Merton, traz a apresentação, mais uma vez, de Jean Leclercq, o qual ressalta exatamente a convocação de Merton, que Leclercq classifica como sua “missão” e “mensagem”, para uma renovação do monaquismo no mundo contemporâneo.

---

<sup>110</sup>Ibid.

<sup>111</sup>GILSON, Étienne. *La Théologie Mystique de Saint Bernard*.

Aprofundemos uma leitura do primeiro ensaio de Merton, *Problemas e Perspectivas*, que de certa forma dá o tom dos demais textos, lembrando que ainda voltaremos a estes textos na segunda parte da tese, quando abordaremos as temáticas sociais assumidas veementemente por Merton, bem como seu diálogo com a teologia do século XX.

No espírito do Vaticano II, e até precursor a este, Merton chama a atenção para a necessidade de uma renovação do monaquismo, renovação esta que situa nos termos de uma *questão*, que merece e precisa ser discutida.

Constata Merton, com impressionante franqueza, que “as ordens monásticas até agora se revelaram entre as mais conservadoras da Igreja” (CMA, p.23), lembrando nesta mesma linha que “o monaquismo medieval era feudal, aristocrático e altamente ritualizado, completamente organizado” (CMA, p.24). Argumenta que este modelo não poderia permanecer, por um lado pelo risco de inviabilizar o próprio monaquismo no mundo atual, e, por outro, por não representar a única alternativa monástica já que haveria outras formas de vivenciar essa espiritualidade.

A este propósito ressalta que “a essência da vida monástica é positiva, e não negativa”, não se tratando pois de “virar as costas ao mundo” (CMA, p.26). E lembra, “o monge é (pelo menos de maneira ideal) alguém que respondeu a um chamado autêntico de Deus para entregar-se a uma vida de liberdade e desapego, uma ‘vida de deserto’ fora das estruturas sociais normais” (CMA, p.26). Há um elemento de negação dessas falsas e superficiais realidades do mundo, em favor de uma subseqüente afirmação daquilo que é o mais autêntico e verdadeiro quanto à vida humana. Mas esta recusa aos “negócios seculares” não impede que Merton reconheça, por outro lado, uma assunção desta mesma secularidade. Merton invoca uma certa “mística da secularidade” presente em Teilhard de Chardin (talvez “materialidade” fosse uma melhor expressão), também presente em Bonhoeffer, que permitira uma melhor perspectiva diante do mundo. Nesse contexto Merton, de forma surpreendente e ousada, chega a afirmar: “o símbolo do monaquismo medieval é o muro do claustro. Em lugar de ser apenas alguém que vive enclausuradamente em si, o monge moderno bem poderia, talvez, seguir o exemplo de Teilhard no deserto da Mongólia ou de Bonhoeffer no cárcere. São esses os exemplos mais primitivos e autênticos do que pode significar uma solidão carismática” (CMA, p.27).

Mantendo firme sua posição de legitimidade do silêncio e da solidão como experiências necessárias para o monacato, convoca no entanto para um “delicado equilíbrio”, no qual “a comunidade monástica tem o dever de pôr à disposição dos outros uma participação” nesse próprio silêncio e solidão (CMA, p.27). Basicamente sua posição é de que

“o monge pode e deve estar aberto ao mundo” sem, no entanto, cair num “secularismo ingênuo e acríptico”, pois a vida monástica precisa manter a “seriedade profética”, “a perspectiva do deserto” (CMA, p.28).

Como Merton entende aquilo que ele denomina de “o problema da renovação monástica”? Ressalta, antes de tudo, que não pode se reduzir a uma “preocupação meramente institucional”, quanto ao que afirma, “o de que necessitamos é de novas estruturas e de vida nova, e não apenas de novas regras” (CMA, p.28). Uma “nova visão” e uma “nova fé na capacidade dos homens modernos de serem monges de uma maneira nova. Então, a organização da vida monástica poderá, talvez, tornar-se menos restritiva, obsessiva, narcisista, e uma vida nova poderá desenvolver-se com espontaneidade criativa” (CMA, p.28).

A tônica está na renovação que permitiria um vigor novo, bem como na criatividade. Mas também alerta, “essa espontaneidade deve estar enraizada na tradição viva. Mas não se deve confundir tradição viva com convencionalismo morto e inútil rotina, como tantas vezes tem acontecido” (CMA, p.28). O léxico mertoniano neste texto fala por si só: renovação, espontaneidade, criatividade, variedade, originalidade.

Merton lembra que se os mosteiros cistercienses nos Estados Unidos atraíam inúmeros postulantes naquele momento, os perdia em quantidade igualmente grande, o que era lamentável já que, segundo seu diagnóstico, “houve muitas genuínas vocações monásticas e essas foram *perdidas*” (CMA, p.30). Isso se dava muito em função dessa rigidez ultrapassada que justamente clamava por uma renovação. É neste contexto, inclusive, que insere a discussão da legitimidade da opção pela vida eremítica, como um caminho possível, lembrando inclusive que “existe longa tradição de eremitas beneditinos que remonta ao tempo do próprio São Bento” (CMA, p.32), alertando contudo que é uma solução que atingiria apenas alguns indivíduos, por isso volta a insistir na necessidade de uma renovação do monaquismo como um todo.

Esclarece Merton: “para bem se compreender o monaquismo, é importante concentrar a atenção no *carisma da vocação monástica*, em lugar de focalizar a *estrutura das instituições monásticas* ou os *esquemas da observância monástica*” (CMA, p.32). Para ele o problema estaria exatamente aí, em se insistir muito em mudanças ou adaptações institucionais sem voltar-se para o essencial que é o carisma próprio a essa vocação, chegando a lembrar que a instituição deve existir por causa da vocação e não o contrário. Alerta que não está com isso negando categorias teológicas centrais do monaquismo como a obediência, o trabalho, a pobreza; apenas quer situá-las de forma mais adequada.

Lembrando, ainda quanto a isso, que “o carisma da vida monástica é a liberdade e a paz de uma existência na solitude. É uma volta ao deserto, que é também uma recuperação do paraíso (interior). [...] É uma libertação, uma espécie de ‘vacation’ permanente no sentido original de ‘esvaziar’. [...] procura de *sentido* e de *amor*, busca de sua verdadeira identidade. [...] a vida monástica é a resposta ao chamado do Espírito aos esposais e à paz do deserto” (CMA, p.35). Ressaltando, ainda que “o carisma monástico não é, entretanto, um carisma de pura solidão sem nenhuma comunidade. É também um carisma de fraternidade no deserto”; além do que, “a vida monástica não é puramente carismática”, o que permite a Merton voltar a pontos centrais do monaquismo como a necessidade da disciplina bem como a importância central da figura do abade como Pai espiritual. Mas também aí, insiste em seu tom incisivamente crítico:

É trágico que, em nome da disciplina e da obediência, o silêncio monástico tenha sido explorado como um meio de manter os monges fora do contato uns com os outros – mais, temendo e suspeitando-se uns dos outros. A clausura monástica tem, por vezes, se tornado nada mais do que um meio de manter os monges na ignorância em relação ao mundo exterior, na esperança de que eles se tornariam indiferentes aos trágicos conflitos sociais e, assim, não criariam aborrecimentos com problemas de consciência frente à guerra, à pobreza, ao racismo e à revolução. (CMA, p.36)

Ainda para o leitor de hoje o texto de Merton soa como duro, e prossegue no mesmo tom lembrando mais uma vez que uma renovação que seja apenas uma adequação institucional, não passaria de uma “limpeza e lubrificação” numa “belíssima engrenagem”, que apenas permitiria que “o legalismo funcionasse com maior perfeição do que antes!” (CMA, p.37).

Soando como um alerta e talvez até como um clamor, lembra Merton: “os monges são humanos em suas necessidades, suas fragilidades e também em seus esforços inconscientes de procurar compensações por aquilo a que renunciaram ao deixar o mundo”, e neste sentido o claustro pode se tornar o espaço onde essas fragilidades humanas afloram (CMA, p.38). Mais uma razão para lembrar que “o movimento monástico precisa de líderes vindos da nova geração”, fincados na tradição mas entendendo também que “tradição não é submissão passiva às obsessões de gerações passadas, mas, sim, um assentimento vivo a uma corrente de ininterrupta vitalidade. [...] Fidelidade à tradição não significa renúncia a toda iniciativa e, sim, uma nova iniciativa, fiel a um certo espírito de liberdade e visão, que exige o encarnar-se numa situação nova e singular. O verdadeiro monaquismo supõe uma grande criatividade”; e essa criatividade “brota do puro amor” (CMA, p.39-40). Expressões como esta última, fazem



ressurgir a inconfundível serenidade do Merton mestre espiritual, trazendo o equilíbrio ao tom duro e confrontante do texto. Como este outro trecho à frente, quando já partindo para o fim do ensaio, relembra: “o verdadeiro espírito criativo tem de ser abrasado pelo amor e pelo *autêntico desejo de Deus*. Isso significa que a vocação monástica é uma vocação que busca implícita, ou explicitamente, a *experiência da união com Deus*” (CMA, p.40). Neste espírito lembra também que “na solidão da vida monástica o monge começa a sentir de maneira obscura que grandes áreas são nele abertas em profundidade no mais íntimo de seu ser; e que o carisma de sua vocação monástica exige uma obediência que se processa num abismo demasiadamente profundo para ser por ele compreendido. Trata-se de uma obediência que impregna as raízes do ser” (CMA, p.41-42).

E se a renovação não ocorrer? Ou, ao menos não com a premência necessária? Merton, em tom paternal dirige-se aos monges: “não sejam impacientes e não tenham medo”, lembrando que nem tudo depende de transformações institucionais já que têm o principal, “a graça de sua vocação e de seu amor” (CMA, p.42).

Esses ensaios foram reunidos por Merton em 1968, ano que fará sua viagem para o oriente, passando antes pelas montanhas, vales e florestas do oeste, com uma estada no Alaska. As palavras finais do ensaio fazem eco a esse Merton peregrino e buscador:

A graça nos foi dada juntamente com nossos bons desejos. O que nos é preciso é a fé para acolher a graça e a energia para fazer atuar nossa fé, quando as situações não nos parecem promissoras. O Espírito Santo fará o resto. Continuará a haver mosteiros nas montanhas e nas florestas, bons lugares de silêncio, de paz, de austeridade, simplicidade, oração e amor. Nestes mosteiros haverá comunidades de pessoas que se amam mutuamente e partilham com o mundo a luz que receberam, embora de maneira silenciosa e obscura. Essas comunidades abrir-se-ão sobre a solidão do deserto em que cada monge – num ou noutro momento – seja por um curto período, seja por toda a vida, procura permanecer só no silêncio e no mistério de seu Deus, liberto das imagens do Egito e da Babel das línguas. (CMA, p.42)

Uma última observação. Explorando este seu vínculo com a tradição cisterciense. É verdade que seus escritos devotados a aspectos mais monásticos, tais como *Águas de Siloé*, *A Vida Silenciosa* e mesmo *Contemplação num Mundo de Ação*, não trazem a densidade textual de seus grandes livros sobre a contemplação, onde a pena aguda do grande escritor que é se fará presente, com uma marca autoral e estilística inconfundíveis, tais como *Novas Sementes de Contemplação* ou *Na Liberdade da Solidão*. Não obstante essas limitações, tais textos monásticos permitem identificar pontos de afinidade bem como certas agudas formulações que testemunham o tipo de olhar que Merton tinha em relação à própria ordem. E o que se

percebe é que se nunca abriu mão de sua liberdade para fazer as críticas necessárias, na mesma intensidade nunca recuou em seu imenso amor e ternura para com seus confrades.

## 2.2 O Fundamento Escondido do Amor<sup>112</sup> - o diálogo

Hoje, diante dos paradigmas do diálogo inter-religioso, tem-se resgatado cada vez mais esta dimensão em Thomas Merton. Há, efetivamente falando, um Merton do diálogo inter-religioso. Uma busca inter-religiosa expressa em inequívocas e eloquentes palavras de esclarecimento, em um de seus livros dedicados ao tema:

Este é um livro [refere-se ao livro *Místicos e Mestres Zen*] de visões largas e grande amplitude, que é mais do que ecumênico. No sentido estrito, “ecumenismo” diz respeito apenas à “fé da casa”, ou seja, às várias Igrejas cristãs. Mas há um oikouménē mais amplo, a casa e a família espiritual humanas em busca do sentido de sua vida e de seu fim último.[...] Uma preocupação central une todos esses estudos: compreender as várias maneiras pelas quais homens de diferentes tradições conceberam o sentido e o método do “caminho” que leva ao mais alto nível de percepção religiosa ou metafísica.<sup>113</sup>

É preciso inserir sua aproximação a outras religiões no quadro geral de sua vida. Uma existência que sempre foi marcada por uma busca constante no sentido de mais intensamente viver e desvendar o mistério do divino. Certamente é um dos autênticos “buscadores de diálogo”, na feliz expressão de Jacques Vidal (1992) retomada por Faustino Teixeira.<sup>114</sup> Este mesmo autor em artigo sobre *O desafio da mística comparada* ressalta, das notas de Merton em seu *Diário da Ásia* a ideia de uma “comunicação em profundidade”, um nível de comunhão entre as religiões, e em especial entre o Oriente e Ocidente, que vai além das palavras.<sup>115</sup> Ou ainda, como expressa Merton em uma de suas palestras na Ásia: “O nível mais profundo de comunicação não é comunicação, é comunhão. Além das palavras. Além do poder da palavra, além do conceito. Não se descobre uma nova unidade; descobre-se uma unidade antiga. Caros irmãos, nós já somos um; apenas, imaginamos não o ser. O que nos é

<sup>112</sup>Expressão formulada por Merton em uma de suas correspondências e que acabou por ser adotada pelo editor William H. Shannon como o título do primeiro volume de suas *Cartas*, volume que reúne cartas sobre experiência religiosa e preocupações sociais encaminhadas a dezenas de figuras e lideranças religiosas. Esclarece o editor que “estas palavras veem Deus não como um ser entre outros seres mas como o fundamento de todos os seres, e mais precisamente como o fundamento do amor no qual todos os seres encontram sua identidade e unicidade”. (In: MERTON, Thomas. HGL, p.ix.)

<sup>113</sup>MERTON, Thomas. *Místicos e Mestres Zen*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p.X. (Abreviado MMZ)

<sup>114</sup>TEIXEIRA, Faustino. *O Diálogo Inter-religioso*. In: TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso: A arte do possível*, Aparecida: Santuário, 2008, p.155-159; p.178-188.

<sup>115</sup>In: TEIXEIRA, Faustino. (org.). *No Limiar do Mistério – Mística e religião*, p.21.

preciso é recuperar a nossa unidade original. Temos de ser o que já somos”.<sup>116</sup> Não há, pois, como não reconhecer em Merton uma das fortes referências para o diálogo inter-religioso e para a mística comparada.

Igualmente, é preciso compreender o diálogo inter-religioso de Merton no seu devido contexto. Não se pode lê-lo a partir dos paradigmas dialógicos de hoje.<sup>117</sup> Ele fala de um lugar bem delimitado e de uma identidade plenamente assumida, a de monge católico. Em seu espírito aberto e visionário, esteve à frente de seu tempo, mas dialogava a partir de categorias que o seu próprio tempo possibilitava, tanto da perspectiva cristã quanto da recepção dos textos de outras tradições. Essa busca inter-religiosa de Merton surge assim como uma das ricas dimensões mediadoras em seu aprofundamento da própria ideia de contemplação.

Merton sempre esteve consciente das dificuldades implicadas nessa ousada atitude. Insiste muito sobre as dificuldades e impossibilidades de um ocidental entender o zen-budismo. Refuta com veemência e até com alguma ironia, os modismos contraculturais da época, rejeitando uma postura pseudozen que identificava em alguns de seus contemporâneos ao adotarem de modo simplificado algumas atitudes zen como um símbolo de revolta moral contra o modo de vida ocidental. Este não é o melhor caminho de aproximação ao oriente e não demarca uma autêntica busca. De certa maneira, não seria equivocado reconhecer que Merton já antecipava, nos anos 60, a crítica tão definitiva que Edward Said fará sobre um certo *orientalismo*, conforme elaborado pelo imaginário ocidental. Merton de certa forma identificava, então, aquela que será uma das grandes questões da antropologia contemporânea, na linha de Clifford Geertz, que é a questão da *interpretação das culturas*. Para se compreender o outro, há uma tendência e um permanente risco de se traduzi-lo nas categorias do si. Como sair desse impasse? Como falar do outro, com solicitude e abertura, sem reduzi-lo aos parâmetros de um eu? Os grandes místicos que viveram com intensidade essa busca do outro em suas experiências religiosas, sempre enfrentaram esse desafio, e são os que nos podem melhor apontar alternativas. Uma possibilidade é situar-se na fronteira, e assumir a

---

<sup>116</sup>MERTON, Thomas. DA, p.242.

<sup>117</sup>Quanto a isto há alguns estudos que apontam algumas possíveis limitações na abordagem de Merton em relação ao diálogo com o zen-budismo, que viriam do fato de sua aproximação ao oriente vir sobretudo, se não exclusivamente, mediado pelos estudos de D.T. Suzuki que, segundo alguns *scholars* teria apresentado ao ocidente uma versão simplificada do zen-budismo (Cf, por exemplo, KEENAN, John P. *The Limits of Thomas Merton's Understanding of Buddhism*, In: THURSTON, Bonnie Bowman (ed). *Merton & Buddhism: Wisdom, emptiness, and everyday mind*. Louisville:Fons Vitae, 2007, p.118-132). Parece-me que este artigo não faz total justiça a Merton por algumas razões: em primeiro lugar por exigir de Merton um universo de interlocução só possível nos dias de hoje; também não considera que Merton, em sua viagem para o oriente procurava, dentre outros desafios, exatamente ampliar ainda mais sua base de diálogo; e, por fim, não reconhece que a grandeza de Merton e também de Suzuki é exatamente se colocarem no universo da outra tradição, o que exige, inevitavelmente, uma apresentação “pedagógica” das categorias que permita a aproximação dialógica, o que muitas vezes pode ser confundido com simplificação.

ambiguidade, a tensão e mesmo o risco deste *topos*. Outro caminho é o de buscar analogias, afinidades, ressonâncias entre os dois universos, sem a pretensão de uma *ratio* total, e contentando-se com uma linguagem alusiva, metafórica, e, até negativa. Traços, fragmentos, lampejos. Seja qual for a direção assumida, o leitor é convidado a um lugar instável, estranho e inseguro, de uma margem outra, mas, ao mesmo tempo, fascinante e envolvente. É preciso assumir o risco dessa busca e lançar-se nesse abismo. São oportunas as palavras de Merton:

Deve-se admitir que ainda é necessário muito estudo para esclarecer os conceitos básicos do budismo, normalmente traduzidos em termos ocidentais que têm implicações bem diferentes. Temos usado habitualmente conceitos metafísicos ocidentais como equivalentes aos termos budistas, que não são metafísicos, mas religiosos e espirituais, ou seja, não são expressões de uma especulação abstrata, mas de uma experiência espiritual concreta. Conseqüentemente, transpomos nossas divisões ocidentais abstratas para uma experiência oriental que não tem absolutamente nada a ver com elas e também presumimos que a contemplação oriental corresponde, sob todos os aspectos, a nossos modos filosóficos ocidentais de contemplação e espiritualidade. Daí o uso mistificador de termos como “individualismo”, “subjetivismo”, “panteísmo”, etc., um atrás do outro, em nossa discussão de algo como o zen. Na verdade esses termos são mais do que inúteis nesse caso. Servem apenas para tornar o zen extremamente inacessível.<sup>118</sup>

Paul Knitter, importante estudioso das temáticas inter-religiosas, também reconhece o exemplo de Merton como uma referência dialogal. Primeiro na perspectiva de ser um daqueles que criou pontes a partir da experiência mística, e, acrescido a isso, reconhece Merton como um exemplo da perspectiva dialogal a que o autor denomina de “modelo da aceitação”. E, neste sentido, sua análise coincide com o que se vem afirmando sobre a dinâmica religioso-existencial envolvida nesses processos de aproximação inter-religiosa, como expressam suas palavras:

O exemplo de alguém como Thomas Merton talvez poderia ajudar: quanto mais ele aumentava a proficiência em sua própria linguagem cristã, mais dava-se conta de que havia coisas a dizer sobre o Divino que somente podiam ser ditas em outras linguagens religiosas. O que ele aprendeu em sua própria linguagem cristã capacitou-o a ser um “veloz aprendiz” de outras linguagens: porém, o que ele aprendia destas, também lhe enriquecia o próprio vocabulário cristão.<sup>119</sup>

É bastante rica, também, a categoria da *analogia* acionada por David Tracy em sua discussão sobre a pluralidade e ambiguidade, no contexto do diálogo, ou *conversação* como quer o autor, e no que esta implica essa posição de fronteira. E é aí que o autor insere Thomas

<sup>118</sup>MERTON, Thomas. MMZ, p.18s.

<sup>119</sup>KNITTER, Paul F., *Introdução às Teologias das Religiões*, São Paulo: Paulinas, 2008, p.203, 357-358.

Merton que, segundo Tracy, pôde aprender de tal maneira do zen que o incluiria no grupo daqueles aos quais denomina de “cristiãos autotranscendentes”, chegando inclusive a reconhecê-los na categoria de “cristiãos zen”.<sup>120</sup>

O que se percebe, e Merton o enfatiza algumas vezes, é realmente uma nítida guinada, nos últimos anos de sua vida, em direção ao oriente. Até como opção para seu eremitério. Fundamental para acompanharmos este movimento existencial de Merton é o seu *Diário da Ásia*, que relata fatos cruciais como seus encontros com Dalai Lama, sua visita à cidade sagrada no Ceilão e sua reação frente às estátuas do Buda, bem como sua visão do monte Kanchenjunga.

Nos últimos anos vem ocorrendo em Louisville, Kentucky, um encontro de estudiosos da obra de Merton, aprofundando suas contribuições para o diálogo inter-religioso. De fato um estudo sobre as religiões à luz da vida e dos escritos de Merton. Já ocorreram conferências sobre Merton e o Sufismo, Merton e o Hesicasmo, Merton e o Judaísmo, Merton e o Budismo.<sup>121</sup> Conferências que resultaram num projeto de publicação *The Fons Vitae Thomas Merton Series* que vem disponibilizando ao público maior um conjunto inestimável de estudos sobre o tema. Na introdução dos livros que fazem parte da coleção os editores gerais da série, Jonathan Montaldo e Gray Henry, ressaltam que a obra de Merton “impelida por seus interesses pela vida monástica nas tradições religiosas do mundo são reconhecidas como um catalizador seminal e continuado para o diálogo no século vinte e um”.<sup>122</sup> Ewert Cousins a ele se refere como uma “figura axial” para o diálogo inter-religioso. Também recorre à ideia de “ponte” possibilitada por sua vida e obra. O mesmo autor é da opinião de que “Thomas Merton representa quase que mais hoje para muitos do que em seu tempo de vida. Ele está se tornando uma figura icônica cujo modelo de diálogo inter-religioso para aqueles que estão procurando um fundamento comum de respeito pelos vários caminhos nos quais os seres humanos percebem o sagrado em suas vidas”.<sup>123</sup> Outro aspecto que tem sido percebido e ressaltado é que esta riqueza precursora do diálogo inter-religioso se faz presente, sobretudo, quando Merton focaliza as práticas contemplativas comuns às principais religiões do mundo. Sem dúvida nenhuma uma das *categorias* centrais, na ausência de uma expressão melhor, na

<sup>120</sup>TRACY, David. *Pluralidad y ambigüedad: Hermenéutica, religion, esperanza*. Madrid: Trotta, 1997, p.143.

<sup>121</sup>Além de *Merton & Buddhism*, já citado, os textos publicados são: BAKER, Rob; HENRY, Gray (eds.). *Merton & Sufism: The untold story – A complete compendium*, Louisville: Fons Vitae, 1999; DIEKER, Bernadette; MONTALDO, Jonathan (eds.). *Merton & Hesychasm The prayer of the heart – The eastern church*, Louisville: Fons Vitae, 2003; BRUTEAU, Beatrice (ed.). *Merton & Judaism: Recognition, repentance, and renewal – Holiness in words*, Louisville: Fons Vitae, 2003.

<sup>122</sup>MONTALDO, Jonathan; HENRY, Gray. *The Fons Vitae Thomas Merton Series*. In: THURSTON, Bonnie Bowman. *Merton & Buddhism*, p. vii.

<sup>123</sup>COUSINS, Edward. apud MONTALDO, Jonathan; HENRY, Gray. *Ibid.*, p.vii.

aproximação dialógica de Merton, é a da *experiência*. Numa obra tão crucial para o aprofundamento do diálogo inter-religioso em Merton, como *Zen e as Aves de Rapina*, talvez a palavra mais recorrente seja exatamente a palavra *experiência*. O tempo todo Merton alertando para os equívocos ocidentais de querer traduzir a experiência do provar, ver, experimentar e viver em categorias abstratas: “Ora, o grande obstáculo à compreensão mútua entre cristianismo e budismo está na tendência ocidental de focalizar, não a *experiência* budista, que é essencial, mas a *explicação*, que é acidental”.<sup>124</sup> Se é verdade que esta afirmação vale sobretudo para o zen-budismo, de fato vale também para todos os outros paralelos, pois Merton não estava em busca de uma teologia das religiões e sim de uma experiência comum do sagrado.

E é exatamente nesta perspectiva que insere a vida contemplativa como um elemento de contribuição fundamental para o diálogo, não só entre cristãos, mas também entre cristãos e outras religiões. Em um artigo dedicado ao tema - *Contemplação e diálogo* - ele inclusive amplia a concepção de contemplação para além do misticismo puro e simples, entendendo-a como “intuição direta da realidade, a *simplex intuitus veritatis*, à pura percepção que é e deve ser o fundamento não só da especulação metafísica genuína, como também da experiência religiosa madura e sapiencial”.<sup>125</sup> Empregando o termo ecumenismo, mas entendendo-o no sentido mais amplo, alerta que “o ecumenismo genuíno exige a comunicação e partilha não só de informação sobre doutrinas que são total e irrevogavelmente divergentes, mas também de intuições e verdades religiosas, que podem revelar ter algo em comum sob diferenças superficiais. O ecumenismo busca o ‘fundo’ espiritual último e mais profundo, que jaz sob todas as diferenças manifestas” (MMZ, p.236). Talvez o qualificativo “profundo” seja a expressão mais presente neste ensaio, pois é aí que Merton situa o nível do verdadeiro diálogo e insiste nesta compreensão. Um nível que vai além da cortesia diplomática e até mesmo dos rituais e tradições. Relembra que em todas as religiões há o registro dessas experiências especiais, e avança na ousada afirmação de que “em todas as religiões se reconhece, mais ou menos geralmente, que essa experiência ‘sapiencial’ profunda, chamem-na de gnose, contemplação, ‘misticismo’, ‘profecia’, ou do que quiserem, representa o fruto mais profundo e mais autêntico da própria religião” (MMZ, p.237). O ensaio é dirigido sobretudo a um público leitor cristão, convidando-o a superar a preconceituosa suspeição que se construiu na tradição cristã em relação à experiência religiosa de outras tradições. Apenas esta comunhão

---

<sup>124</sup>MERTON, Thomas. *Zen e as Aves de Rapina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972, p.39. (Abreviado ZAR)

<sup>125</sup>MERTON, Thomas. MMZ, p.235.

em profundidade permitirá superar estereótipos tais como associar sufismo a sensualidade e auto-hipnose, hinduísmo a panteísmo pagão e budismo a mero quietismo e inércia. Merton ressalta que nem mesmo a espiritualidade mais radical dos hesicastas do monte Athos escapou desta visão reducionista e preconceituosa. Ele não despreza o diálogo conduzido também no nível hierárquico, haja vista sua intervenção e entusiasmo em relação aos avanços propiciados pelo Concílio Vaticano II. Mas, não obstante reconhecer o mistério e o sobrenatural em todas as religiões, a visão eclesial aferra-se em sua mensagem soteriológica que dificulta o plano prático do diálogo. Merton não chega a desenvolver, mas neste ensaio pontua algumas reflexões no sentido de demonstrar que Deus está acima das expressões humanas de sua manifestação, ou como diz numa linguagem mais teológica “Deus não é, de forma alguma, limitado em Seus dons” (MMZ, p.239). Menciona as visitas que vinha recebendo no mosteiro de Getsêmani de figuras expressivas de diferentes expressões, assinalando que é a experiência de diálogo desse tipo que se mostra mais frutuosa. A atmosfera sapiencial, intuitiva, experiencial é a que melhor se adequa ao clima do diálogo. Também no plano contemplativo há dificuldades a serem ultrapassadas, mas o terreno se apresenta como mais promissor.

Ainda quanto a este seu ecumenismo amplo, são relevantes algumas poucas palavras sobre o efetivo e vivo diálogo ecumênico em Getsêmani. Ali Merton recebeu visita de vários grupos protestantes, sobretudo de professores de teologia de universidades e seminários protestantes que visitavam a abadia com seus estudantes. Vários destes visitantes, hoje ainda vivos, costumam ressaltar o quanto Merton fugia do estereótipo do monge, bem como se costuma ressaltar seu senso de humor e espírito crítico. Shannon menciona, inclusive, que a partir de 1960 foi construído um lugar mais apropriado do que o hall de entrada da hospedaria para receber esses visitantes, exatamente o espaço próximo ao mosteiro que veio, posteriormente, a se tornar o eremitério de Merton.<sup>126</sup>

Na introdução de *Reflexões de um Espectador Culpado* alerta ao leitor de que não se encontrará ali “um livro que trate do ecumenismo de maneira profissional [...] Ao contrário. A abordagem é inteiramente pessoal, informal, à moda de tentativa. Simplesmente anoto a maneira pela qual teólogos como Barth penetraram com naturalidade e sem esforço nas minhas reflexões pessoais e monásticas, melhor, na minha ótica cristã em relação ao mundo”.<sup>127</sup> Talvez esta afirmação possa ser aplicada à sua atitude de um modo geral. Embora seja verdade que em alguns momentos ele fez uma interferência mais direta, principalmente

<sup>126</sup>SHANNON, W.H. *Silent Lamp*, p.183.

<sup>127</sup>MERTON, Thomas. *Reflexões de um Espectador Culpado*. Petrópolis: Vozes, 1970, p.8. (Abreviado REC)

em relação aos documentos do Concílio Vaticano II, parece mesmo que sua abordagem é mais espontânea e livre, mais pela via da leitura, da experiência, das afinidades.

Em relação à aproximação com a tradição cristã oriental, impactado pela leitura de Berdyaev que fazia naqueles dias, são tocantes as palavras registradas em seu *diário* no dia 28 de abril de 1957: “Se posso unir *em mim mesmo*, em minha própria vida espiritual, o pensamento do Leste e do Oeste dos Pais Gregos e Latinos, criarei em mim mesmo uma reunião da Igreja dividida e da unidade em mim mesmo pode vir a unidade exterior e visível da Igreja. Pois se queremos trazer juntos Leste e Oeste não podemos fazê-lo pela imposição de um sobre o outro. Devemos conter ambos em nós mesmos e transcendê-los em Cristo”.<sup>128</sup>

Acrescentaremos a seguir mais alguns elementos do diálogo específico de Merton com as tradições do extremo oriente, em especial o zen-budismo, tomando como ponto de partida suas próprias e incisivas palavras:

A heresia do individualismo: crer-se uma unidade inteiramente autossuficiente e afirmar essa “unidade” imaginária contra todos os demais. Mas quando procuramos afirmar nossa unidade negando haver qualquer relação seja com quem for, rejeitando a todos no universo até chegarmos a *nós mesmos*, que resta para ser afirmado? Mesmo se houvesse algo a ser afirmado, não nos restaria mais fôlego para afirmá-lo. O verdadeiro caminho é justamente o oposto: quanto mais sou capaz de afirmar os outros, dizer-lhes “sim” em mim mesmo, descobrindo-os em mim e a mim mesmo neles, tanto mais real eu sou. Sou plenamente real se meu coração diz *sim* a *todos*. Serei melhor católico, se puder afirmar a verdade que existe no catolicismo e ir ainda além, e não se refutar todos os matizes que existem no protestantismo. Assim também em relação aos muçulmanos, aos hindus, aos budistas, etc. Isso não significa sincretismo, indiferentismo, camaradagem vazia e despreocupada que tudo aceita sem sobre nada refletir. Há muita coisa que não se pode “afirmar” e “aceitar”. No entanto é preciso, em primeiro lugar, dizer “sim” quando realmente isso é possível. Se eu afirmo como católico simplesmente negando tudo que é muçulmano, judeu, protestante, hindu, budista, etc., no fim descobrirei que, em mim, não resta muita coisa com que me possa afirmar como católico: e certamente nenhum sopro do Espírito com o qual possa afirmá-lo.<sup>129</sup>

Palavras inspiradoras que oportunizam um aprofundamento sobre sua aproximação às *tradições religiosas do extremo oriente*.

Antes de tudo, ressaltando que quando Merton na década de sessenta planeja e efetiva sua ida ao oriente ele não o faz por modismo. Sabia bem aonde estava indo e porque o fazia. Queria enriquecer sua tradição contemplativa e monástica. Estava movido por uma profunda convicção interior como declara de saída em seu *Diário da Ásia* “Estou indo para casa - para

<sup>128</sup>MERTON, Thomas. SS, p.87.

<sup>129</sup>MERTON, Thomas. ZAR, p.166.



o lar onde nunca estive com este corpo”.<sup>130</sup> Shannon propõe compreender esta corrida de Merton ao oriente em termos de três jornadas: a primeira, seria uma viagem arquetípica; a segunda, a viagem propriamente dita de 1968; e a terceira seria sua jornada interior do espírito.<sup>131</sup>

No primeiro caso, sua corrida teria sido iniciada em 1938 ao se comprometer com a tradição cristã e mergulhar nas fontes desta tradição. E depois seus diários e textos dão conta de um movimento cada vez mais ampliado reconhecendo a procura pelo mistério de Deus não somente como uma jornada cristã mas como um empenho próprio do humano. Também aponta para o fato de que embora as articulações da experiência religiosa sejam variadas, às vezes até aparentemente em conflito, há contudo uma unidade na questão do religioso que de alguma forma transcende os diversos modos pelos quais a questão tem sido formulada.

A segunda tipologia aponta para este aventuroso encontro face a face com a Ásia a qual visitara tantas vezes em palavra, pensamento e imaginação. Como expressa na página de abertura do diário:

O momento da decolagem foi arrebatador (*ecstatic*). A asa orvalhada subitamente coberta de rios de suor frio a escorrerem para trás. A janela chorou lágrimas brilhantes e denteadas. Alegria. Saímos do chão. Eu com mantras cristãos e profundo sentido de destino, de estar enfim no meu verdadeiro caminho depois de anos de espera, inquirição e perambular. Que eu não volte sem resolver a grande questão. E sem ter encontrado também mahakaruna, a grande compaixão.<sup>132</sup>

A viagem e o próprio livro apresentam, como se tem notado, uma dupla face, de fascinação e de desconcerto. Por um lado a alegria viva e esfuziante da descoberta, e por outro um certo desconcerto por encontrar ali os mesmos problemas sociais do ocidente. Shannon sugere que Merton parece resistir a essa realidade, quase que projetando sobre a Ásia a imagem que levava consigo. Mas não há dúvida de que o que predomina e efetivamente fixa a imagem deste diário são os seus encontros cruciais e plenos de realização. As três visitas ao Dalai Lama; seus encontros com outras figuras e lideranças religiosas, em especial monges; a visita a Polonnaruwa no Ceilão e o mistério do que teria ali acontecido. Seja qual for a leitura, o aprofundamento, o recorte que se faça desta sua viagem, o que não se pode esquecer é a postura adotada e ressaltada pelo próprio Merton na sua palestra sobre a *Experiência Monástica e Diálogo entre Oriente e Ocidente* pronunciada em outubro de 1968 em Calcutá:

<sup>130</sup>MERTON, Thomas. DA, p.4.

<sup>131</sup>SHANNON, William H., *Silent Lamp*, p.272 ss.

<sup>132</sup>MERTON, Thomas. DA, p.3.

Falo como um monge ocidental altamente interessado em sua própria vocação e consagração. Não deixei meu mosteiro e vim até aqui apenas como pesquisador ou como autor (que também me acontece ser). Venho como um peregrino ansioso por obter não apenas informação, não somente “fatos” sobre outras tradições monásticas, mas para beber em antigas fontes de visão e de experiência monástica. Não somente procuro aprender mais (quantitativamente) sobre religião e vida monástica, como também procuro me tornar um monge melhor e mais iluminado (qualitativamente). Estou convencido de que a comunicação em profundidade, - atravessadas as linhas divisórias que até aqui separaram as tradições religiosas e monástica, - não somente é possível agora e desejável, como é da maior importância para os destinos do Homem do Século Vinte.<sup>133</sup>

E a terceira jornada para o oriente seria a jornada espiritual, a jornada do coração. Antes de uma “corrida” para o oriente, teria havido um vagaroso caminhar em sua direção, uma longa trajetória que teria se iniciado nos anos 30 e foi sendo amadurecida. A partir do conselho do monge hindu Bramachari que aconselhara Merton a ler os belos livros de mística escritos pelos cristãos, Shannon identifica uma certa lógica nesta jornada. A saber, foi lendo os clássicos da espiritualidade cristã que Merton foi redirecionando novamente sua mente e coração em direção ao oriente, desta segunda vez melhor preparado. Assim, seu mergulho nos textos e na espiritualidade ocidentais acaba por levá-lo a reencontrar o oriente. Seus estudos da tradição mística ocidental - padres do deserto, Pseudo-Dionísio, São Bernardo, outros cistercienses, Eckhart, São João da Cruz e outros - deram-lhe elementos que acabaram por prepará-lo para o retorno ao pensamento oriental.

Finalizando esta leitura, Shannon sugere que três *insights* teriam emergido dos estudos de Merton sobre a patrística ocidental e sobre tradição contemplativa que teriam lhe possibilitado entrar em um significativo diálogo com o pensamento religioso oriental.<sup>134</sup> Primeiro o reconhecimento da importância da experiência como um *locus* para a reflexão teológica. A segunda intuição seria a percepção da inadequação da linguagem para expressar a experiência religiosa. E a intuição da unidade última e suprema, teria sido o terceiro *insight* de seus estudos do pensamento religioso ocidental e de sua própria experiência contemplativa.

Considerando a insistência de Merton no termo “comunhão”, a camada mais profunda do diálogo, são esclarecedores os conselhos com os quais Merton finaliza sua palestra em Calcutá no sentido de sinalizar caminhos errados que devem ser evitados.<sup>135</sup> Antes de tudo este esforço deve evitar transformar-se em uma interminável conversação vazia, numa interminável discussão infrutífera e trivial e num palavrório inexaurível. É um diálogo contemplativo permeado pela experiência do silêncio e da meditação, reservado sobretudo

<sup>133</sup>MERTON, Thomas. DA, p.246.

<sup>134</sup>SHANNON, W. H., *Silent Lamp*, p.279-281.

<sup>135</sup>MERTON, Thomas. DA, p.248-249.

àqueles que penetraram com seriedade na própria tradição e abertos a outras tradições. Em segundo lugar, não pode tratar-se de um sincretismo fácil, mixórdia de palavreados e devoções semirreligiosas. Em terceiro lugar, deve haver um escrupuloso respeito diante de diferenças importantes, reconhecendo inclusive que há diferenças que não são discutíveis, ficando intactas até o momento de uma compreensão maior. Em quarto lugar, a atenção deve ser concentrada naquilo que é realmente essencial à busca monástica tanto na experiência mais profunda da consciência quanto no mais elevado e autêntico amor. Poderíamos dizer, iluminação/autoconsciência e compaixão. E, por fim, as questões de estrutura institucional.

O encontro de Merton com o Budismo se deu, predominantemente, com dois de seus ramos: o ramo Mahayana, especialmente o Zen e o Budismo Tibetano (Theravada). Antes da viagem ao oriente seu contato maior era com o Zen. No *Diário da Ásia* se percebe um entusiasmo com o Budismo Tibetano, muito provavelmente em razão do impacto provocado pelos encontros com Dalai Lama e outros monges. James A. Wiseman, O.S.B., analisa os encontros de Merton com monges Theravada, especificamente Phra Khantipolo, Nyanaponika Mahathera e Walpola Rahula.<sup>136</sup> Embora Merton explore pouco estes encontros no *Diário* - provavelmente o faria posteriormente - estava lendo e levava consigo obras destes monges. Recuperando o conteúdo de tais obras Wiseman levanta hipóteses quanto ao pensamento de Merton naquele momento. E, propõe o autor uma comparação do pensamento de Merton com o daqueles três Theravadins, encontrando aí três proeminentes pontos. Primeiro, o ensino do *anatta*, o segundo ponto seria o da *Atenção Plena*, e por fim uma ideia correta da *meditação*.

Quanto ao *zen-budismo*, seu estudo *Zen e as Aves de Rapina*, é sem dúvida o texto crucial para compreender esta aproximação. Merton inicia sua reflexão ressaltando que a estrutura de uma tradição religiosa pode ser importante, mas não dá conta daquela realidade, quando se trata de uma aproximação. O que é particularmente verdadeiro em se tratando do *zen* que, a rigor, escapa da categoria de uma *escola budista*. Definir o *zen* em termos de estrutura ou sistema religioso seria de fato destruí-lo ou desentendê-lo. Pois o *zen* é, de fato, uma conscientização não estruturada por forma ou sistema particular. É conscientização transcultural, transreligiosa, transformada. É um senso do vazio (*sunyata*). Neste sentido, não se trata de explicar, nem mesmo de pensar, e sim de *ver*, como um espelho. O que importa é a experiência direta. No panorama geral da pesquisa, reconhece-se que essa aproximação permitiu a Merton uma consolidação de uma perspectiva contemplativa inconfundivelmente desdobrada na atitude da compaixão. Merton estava bastante consciente

---

<sup>136</sup>WISEMAN, J.A. *Thomas Merton and Theravada Buddhism*. In: THURSTON, Bonnie Bowman (ed). *Merton & Buddhism*, p.31-50.

da identidade de cada uma dessas tradições, incluindo aí suas diferenças, o que não o impedia, contudo, de vislumbrar e acentuar pontos de convergência: “Não que sejam teologicamente a mesma coisa. Têm contudo, a mesma espécie de dimensão ilimitada, a mesma ausência de inibição, a mesma plenitude psíquica de criatividade que marcam a plena e integrada maturidade do ‘eu’ iluminado” (ZAR, p.13). São intuições como essas que fazem de Merton um grande representante do diálogo inter-religioso.

Neste contexto da aproximação de Merton às tradições orientais, é ainda oportuno uma breve referência a seu interesse pelo *taoísmo*, o que é possível a partir da leitura de sua obra *A Via de Chuang Tzu*. Trata-se de uma pequena coletânea dos ditos de Chung Tzu precedida de um ensaio introdutório. Esclarece Merton em uma advertência ao leitor que os textos de Chuang Tzu ali reunidos são “o resultado de cinco anos de leituras, estudos, notas e meditações” e que as notas aí compiladas adquiriram, com o tempo, uma forma especial, como se fossem “imitações” de Chuang Tzu ou “leituras interpretativas, livres”.<sup>137</sup>

Chuang Tzu pode ser considerado o maior escritor taoísta e Merton sugere que os herdeiros reais do pensamento e do espírito de Chuang Tzu são os Budistas chineses Zen. Por aí já se percebe que o taoísmo a que interessa a Merton é este representado por Chuang Tzu, heterodoxo, bem humorado, prático, paradoxal e iconoclasta, bem distante de uma versão especulativa, representada no livro pelo seu amigo Hui Tzu.

Embora o diálogo com as tradições religiosas do extremo oriente ocupem um lugar especial em sua dinâmica de diálogo inter-religioso, haja vista as obras que escreveu especificamente sobre o tema, sua abertura e movimento dialogais dirigiram-se também para outras tradições, notadamente a judaica e a islâmica, e, no interior do cristianismo um diálogo tanto com o protestantismo como com a tradição ortodoxa e, nesta, o movimento hesicasta. Considerando que em tópicos à frente serão abordados alguns elementos de aproximação com o hesicasmo e com o judaísmo – quando do estudo sobre a oração na experiência contemplativa e de sua interlocução com o Heschel respectivamente, é oportuno aqui ressaltar sua significativa aproximação ao islã, e, no interior deste, mais especificamente ao sufismo. De forma destacável seu interesse por Massignon, a quem - e bastaria isso para evidenciar a presença de elementos islâmicos em sua trajetória - ocorreu a ideia do ponto virgem que tanto impactou a Merton, a ponto de incorporá-la em seu pensamento. Mas o entrelaçamento vai bem mais a fundo, como vêm demonstrando os estudiosos da questão: há reflexões de Merton sobre o sufismo espalhadas em diversos de seus textos; há significativa correspondência de Merton sobre a questão, em especial as trocadas com o místico sufi Abdul Aziz; em seus

<sup>137</sup>MERTON, Thomas. *A Via de Chuang Tzu*. 4ª ed., Petrópolis: Vozes, 1984, p.11. (Abreviado VCT)

escritos há referência a eminentes figuras da tradição islâmica como Ibn Abbad, al-Hallaj, Imam Riza, Rumî, al-Ghazali, Avicena, Ibn Arabi, al-Alawi, al-Junayd, al-Hujwiri e Averróis; a relação com Massignon talvez seja o ponto alto desta aproximação; há também a presença de temas islâmicos em sua poesia; e outros elementos mais.<sup>138</sup> O tema é riquíssimo e, constituir-se-ia, por si só, um vasto e sedutor campo de estudo que, naturalmente, extrapola os limites da presente pesquisa mas que não poderiam deixar de ser mencionados quando se realça a trajetória inter-religiosa de Merton.

Para finalizar o tópico, parece-nos representativo de seu conteúdo, a inspiradora oração proferida por Merton no encerramento do Primeiro Encontro Espiritual de Cúpula realizado em Calcutá. Antes de proferi-la, pede que todos se levantem e deem as mãos, chamando atenção para a necessidade de se criar uma linguagem nova de oração, que deveria provir de algo que transcendesse as tradições ali representadas e provir da imediação do amor. Também retoma a ideia que aprofundara nas conferências naquele encontro, sobre a necessidade de sair da superfície, onde nada são, e encontrar o Real no profundo. Depois de um minuto de silêncio assim orou:

Ó Deus, nós somos um contigo. Tu nos fizeste um contigo. Tu nos ensinaste que quando estamos abertos uns aos outros tu moras em nós. Ajuda-nos a preservar essa abertura e a lutar por ela com todas as nossas forças. Ajuda-nos a compreender que não pode haver entendimento quando há mútua rejeição. Ó Deus, aceitando-nos uns aos outros de todo o coração, inteiramente, completamente, nós te aceitamos e te agradecemos e te adoramos e te amamos com todo o nosso ser, porque nosso ser está no teu ser e nosso espírito está enraizado em teu espírito. Enche-nos pois de amor, que o amor nos conserve unidos quando tivermos seguido nossos diferentes caminhos, unidos nesse espírito único que te faz presente no mundo e que te faz testemunho dessa realidade fundamental que é o amor. O amor venceu. O amor é vitorioso. Amém.<sup>139</sup>

### 2.3 Uma poética da contemplação

O ambiente familiar da infância de Merton foi marcado pela presença impactante e cotidiana da arte. Seus pais eram pintores. Posteriormente sua trajetória intelectual e acadêmica foi direcionada para o campo das artes, em específico para o estudo da literatura. Sua dissertação de mestrado foi em torno da poesia de William Blake e seu projeto de doutorado, em estágio bem avançado quando decidiu pela vida religiosa, versaria sobre o grande poeta da língua inglesa, Gerard Manley Hopkins. O início de sua vida profissional

<sup>138</sup>BAKER, Rob; HENRY, Gray (eds.). *Merton & Sufism*.

<sup>139</sup>MERTON, Thomas. DA, p.250.

também foi atuando em revistas literárias, na Universidade de Columbia. Seus estudos de crítica de literatura estão hoje disponíveis no volume já citado *The Literary Essays of Thomas Merton*. Além deste viés analítico, talvez o que mais nos importa aqui é que o próprio Merton foi um escritor, no sentido literário da expressão. Tanto na autobiografia, como nos diários podemos acompanhar seus exercícios e tentativas literárias. Escreverá alguns romances e, se abandonará esse caminho, o mesmo não o fará em relação à poesia. Será um poeta e publicará seus poemas.<sup>140</sup> Em 1968, chegou a editar uma revista literária, intitulada *Monks Pond*, dedicada à poesia e alguma prosa poética. E será, como seus diários e obras expõem com intensidade, um leitor voraz da literatura. Ousou também algumas incursões em outras experiências estéticas, como os desenhos e a fotografia,<sup>141</sup> além de seus refinados comentários sobre a música e sobre a arquitetura cisterciense. Estudos que exploram especificamente esta dimensão artística da vida de Merton propõem pensá-lo enquanto artista, escritor de narrativas e de diários, ensaísta e poeta.<sup>142</sup>

A passagem em que Merton esclarece, em sua autobiografia, a definição de sua abordagem na pesquisa de mestrado sobre William Blake é particularmente interessante a este respeito. Impactado pelas leituras de Etienne Gilson e Jacques Maritain, justamente o livro *Arte e Escolasticismo* de Maritain será decisivo na trajetória escolhida. A partir deste instrumental Merton pretendia estudar *a natureza e a arte* em Blake, evidenciando a reação de Blake contra todo tipo de literalismo e naturalismo. Contra um realismo estreito e clássico da arte, Merton sustentava que o ideal da arte, em Blake, era essencialmente místico e sobrenatural. Para Blake, a experiência estética e a experiência religiosa possuíam tamanha semelhança que seria possível confundi-las, ou ao menos fazê-las unir-se uma à outra como se pertencessem à mesma ordem de coisas. E, em meio a esta argumentação, relembra: “Afinal de contas, desde a minha infância, eu compreendia que a experiência artística, no seu auge, era de fato um análogo natural da experiência mística. Produzia uma espécie de percepção intuitiva da realidade através de uma quase identificação afetiva com o objeto contemplado – identificação esta que os tomistas chamam ‘conatural’”. E acrescenta à frente: “Havia aprendido de meu pai que era quase blasfêmia considerar como função da arte simplesmente

<sup>140</sup>LENTFOEHR, Sister Thérèse. *Words and Silence: On the poetry of Thomas Merton*. New York: News Directions Book, 1979. Desde o início de sua produção poética, Merton enviava os manuscritos dos poemas a esta religiosa, que se tornou uma espécie de guardiã de sua obra poética. Na vasta bibliografia mertoniana, hoje é reconhecida como uma grande estudiosa da poesia de Merton, talvez a maior neste recorte.

<sup>141</sup>Esther de Waal, uma reconhecida estudiosa da espiritualidade beneditina, organizou uma primorosa edição de meditações com um repertório refinado de fotos de Thomas Merton: WAAL, Esther de. *A Seven Day with Thomas Merton*. Guildford, Surrey: Eagle, 1992.

<sup>142</sup>LABRIE, Ross. *The Art of Thomas Merton*. Texas: Texas Christian University Press, 1979; KRAMER, Victor A. *Thomas Merton Monk & Artist*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 1984.

reproduzir certa espécie de prazer sensual ou, melhor, despertar as emoções para uma excitação passageira. Sempre entendi que a arte era contemplação e que ela envolvia a ação das faculdades mais elevadas do ser humano”.<sup>143</sup>

Merton reconhecia aí uma tal conexão, que chegava mesmo a afirmar, especificamente quanto à poesia, que “nenhuma poesia cristã digna deste nome foi jamais escrita por alguém que, em certo grau, não fosse um contemplativo. Digo ‘em certo grau’ pois, é claro, nem todos os poetas cristãos são místicos. Mas o verdadeiro poeta está sempre próximo do místico por causa da intuição ‘profética’, pela qual ele ‘vê’ a realidade espiritual, o sentido interior do objeto por ele contemplado”.<sup>144</sup>

De qualquer forma, mesmo que não se chegue a um grau tão acentuado de convergência, no mínimo convém reconhecer que:

A contemplação muito tem a oferecer à poesia. E a poesia, por sua vez, tem algo a oferecer à contemplação. Como sucede isso? Ao compreender o relacionamento entre poesia e contemplação, a primeira coisa a ser enfatizada é a dignidade essencial da experiência estética. É, em si, um dom muito elevado, ainda que somente no plano natural [...] Uma experiência estética genuína é algo que transcende, não apenas a ordem das coisas sensíveis (na qual, entretanto, tem início), mas o próprio plano do raciocínio. É uma intuição suprarracional da perfeição latente das coisas.<sup>145</sup>

Particularmente em relação à literatura bem como ao exercício de uma escrita criativa, esse interesse nunca recuou, embora no início da vida monástica tenha pensado, equivocada e prematuramente, que teria que abandoná-lo. A ordem, e, especificamente seu Abade, incentivaram-no não só a publicar livros religiosos como também seus poemas, como relata em seu diário.<sup>146</sup> Seja como for, em alguns momentos isto se explicita de forma mais eloquente. Em resposta a uma jovem italiana de 24 anos, estudante de línguas estrangeiras na Universidade de Milão, que se propunha a escrever uma monografia de conclusão de curso sobre Merton e que lhe consulta em carta, em 1968, possíveis direções do trabalho, Merton lhe responde: “Recentemente minha obra tem tomado novas direções: um interesse em religião oriental, mais trabalho literário nos campos da poesia e criticismo e também algum material sobre os problemas da renovação da Igreja na vida monástica” e na sequência menciona ainda algumas pesquisas que têm sido feitas por doutorandos sobre aspectos do seu

<sup>143</sup>MERTON, Thomas. MST, p.184.

<sup>144</sup>MERTON, Thomas. PC, p.196.

<sup>145</sup>MERTON, Thomas. PC, p.200. Ensaio inicialmente publicado como prefácio ao volume *Selected Poems* de Thomas Merton, em 1959.

<sup>146</sup>MERTON, Thomas. AS, p.46.

pensamento social.<sup>147</sup> E isto se confirma quando nos damos conta das ousadas obras poéticas que publica em 1968. Uma delas, com o título de *Cables to the Ace*, é uma coletânea de “antipoemas”, através dos quais focaliza o uso e abuso da linguagem na cultura moderna. Uma linguagem despersonalizada, manipuladora e coercitiva. E indica um contramovimento pela via do resgate poético. Só o poema pode resgatar a linguagem em sua força criativa e autêntica. No texto *A Igreja e o Mundo sem Deus*, ele chega a falar em uma “rebelião poética” contra o “vigente culto à ciência”.<sup>148</sup> E também em 1968, precisamente em junho, publica aquela que pode ser tomada como seu testamento final como poeta que é a obra *The Geography of Lograire*, sua obra poética mais longa e mais ambiciosa. O grande poeta norte-americano, William Carlos William, identificou que a *geografia* representava aí todo um país da imaginação, mas também uma pessoa, o próprio Merton. De fato é um mapa, uma coreografia interior de sua mente a procura de um lugar onde encontrar a geografia de todos os homens. Trata-se, pois, de um conjunto de experiências pessoais reimaginadas num painel de textos históricos e antropológicos. Um mosaico de mitos, lendas e motivos artísticos e padrões religiosos de diferentes culturas.<sup>149</sup>

Mas, de fato, Merton fez poesia e escreveu sobre poesia durante toda a sua vida, e é esta dimensão de sua vida contemplativa que aqui procuramos evidenciar. Lembrando que a poesia aqui referida não se restringe ao poema em seu sentido estrito, e sim na perspectiva mais ampla de uma poética, de uma estética, aquele sentido da *poiesis* grega que conota criação/produção.<sup>150</sup>

Embora reconhecendo à experiência da contemplação um sentido ainda mais profundo, quase intangível e no máximo insinuada, ele reconhece na arte, aquilo que estaria o mais próximo desta experiência no sentido das percepções humanas. Em suas palavras: “a poesia, a música e a arte têm algo em comum com a experiência contemplativa”.<sup>151</sup> Na literatura, reconhecemos que a expressão estético-criativa de Merton atinge um padrão de reconhecida qualidade, e sobre a qual especificamente muito se tem falado.

<sup>147</sup> MERTON, Thomas. RJ, p. 368. A carta é de 03 de maio de 1968 e a estudante chamava-se Adria Marconi.

<sup>148</sup> MERTON, Thomas. IMD, p.55.

<sup>149</sup> Algo como fizeram os poetas Ezra Pound e James Joyce. No caso do Brasil, teríamos uma experiência similar, só que em prosa, na obra *Macunaíma* de Mário de Andrade.

<sup>150</sup> O *poético* aparece nessa acepção, da convergência do estético com o religioso, em extraordinários pensadores do século XX como Heidegger, Walter Benjamin, Octavio Paz, Jacques Derrida e entre nós Alfredo Bosi, Benedito Nunes e outros.

<sup>151</sup> MERTON, Thomas. NSC, p.9.



A sua correspondência com escritores é tão densa e rica, que a publicação de suas cartas exigiu que se reservasse um volume exclusivo para *Cartas aos Escritores*.<sup>152</sup> Há aí cartas encaminhadas a mais de trinta escritores, dentre os quais Evelyn Waugh, Czeslaw Milosz, Boris Pasternack, Ernesto Cardenal, Victoria Ocampo, Nicanor Parra, Julien Green, Henry Miller, William Carlos Williams, dentre muitos mais. Outro dado igualmente significativo é que dezessete dos escritores aí endereçados, mais do que a metade, são latino-americanos.

Em carta ao grande poeta chileno Nicanor Parra, com cuja poética guardava grande afinidade, Merton chega a assim se expressar: “concordo com suas dissonâncias e de fato as acho muito monásticas. De fato, hoje os poetas e os artistas tendem a desempenhar muitas das funções que uma vez foram monopólio dos monges - e às quais os monges abandonaram muito rapidamente, a fim de centrarem-se firmemente no meio de uma sociedade convencional (*square*)”.<sup>153</sup>

De seus textos, constantemente perpassados por uma reflexão sobre a relação entre arte e contemplação, é possível identificar algumas ideias-força sempre presentes.

Em primeiro lugar, uma convicção de que ocorre uma profanação da linguagem na sociedade contemporânea, sobretudo na mídia, na política e na ciência. Numa sociedade massificada a linguagem é manipuladora e alienante. Em seu viés pragmático, quase sempre é falsa e se expressa por um falatório vazio e estafante. Bastante representativo dessa sua crítica, é o seu ensaio *A guerra e a crise da linguagem*, no qual, mobiliza autores como George Steiner, Sartre e Foucault, focalizando especificamente a “palavra enferma” no mundo contemporâneo.<sup>154</sup> Que a palavra, em seu emprego usual pela mídia, pela política e pela ciência carrega uma falência dos sentidos, já seria um aspecto amedrontador; mas Merton vai além, percebendo e denunciado que a própria palavra religiosa vem padecendo deste esgotamento, perdendo-se em abstracionismos e formalismos inúteis, ou acovardando-se na cumplicidade com o sistema. Contra este espírito do tempo conformista, denuncia em um tom algo melancólico: “pois o que sobrevive, em nossos dias, é a religião como uma formalidade abstrata, sem um molde humanista, uma religião separada do homem e quase, em certo sentido, separada do próprio Deus (Deus figurando apenas como Legislador, e não como

---

<sup>152</sup>MERTON, Thomas. *The Courage for Truth: Letters to writers*. New York: Farrar/Straus/Giroux, 1993. (Abreviado CT)

<sup>153</sup>MERTON, Thomas. CT, p.212.

<sup>154</sup>MERTON, Thomas. *The Nonviolent Alternative*. New York: Farrar/Straus/Giroux, 1980. p.234-247. (Abreviado NA) Edição revisada por Gordon C. Zahn de *Thomas Merton on Peace*, 1971.

Salvador), uma religião sem nenhuma epifania na arte, no trabalho diário, nos regimes sociais”.<sup>155</sup>

Neste sentido a arte e, sobretudo a literatura, arte da palavra, desponta como uma possível e autêntica expressão da condição humana. A literatura como lugar da verdade, na medida em que, ao menos potencialmente, permite traduzir com honestidade a vida, inclusive no que esta se apresenta como contradição, como lugar de ambiguidade. Também a experiência poética como possibilidade de restaurar a pureza da linguagem. Uma espécie de retorno a um estado edênico da linguagem.

Na medida em que pontua suas leituras da grande literatura, pode-se perceber que se delineia aí um mosaico de intuições e percepções que se mesclam com o seu próprio percurso existencial. É como se os diferentes momentos por que passa Merton fossem desvelados e intensificados por suas leituras, ocupando aí um lugar de destaque suas leituras literárias, como expressa, com beleza, o seguinte registro de seu diário:

Hoje de manhã abri realmente a porta das *Elegias de Duino* de Rilke e entrei (antes tinha apenas espiado pelas janelas e lido fragmentos aqui e ali). O melhor foi que consegui que o *som* do alemão funcionasse mesmo e pude captar a primeira elegia como um todo. (Antes fiz isso, em grau menor, com a oitava). Creio precisar deste morro, deste silêncio, deste frio gélido para entender realmente esse grande poema, para viver nele - como também vivi nos *Quatro Quartetos*. São os dois poemas modernos, poemas longos, que para mim têm de fato grande dose de significação. Como García Lorca (que não leio há anos). De outros eu simplesmente gosto e concordo com eles: W.H. Auden, Stephen Spender, até certo ponto, Dylan Thomas, de um modo totalmente diferente. Mas as *Elegias de Duino* e os *Quatro Quartetos* falam de minha própria vida, meu próprio ser, meu destino, meu cristianismo, minha vocação, minha relação com o mundo do meu tempo, meu lugar nele etc. Talvez *Residência na Terra*, de Pablo Neruda, e, é claro, Vallejo, venham por fim fazer isso, mas no caso de *Residência*, de igual modo, só espiei pelas janelas.<sup>156</sup>

A palavra surge, pois, sobretudo o poema, como lugar de exercício criativo e de fruição estética. E nesse sentido, lugar experiencial de uma liberdade, senão plena, ao menos profunda e radical. Ainda aí, compartilha com os grandes escritores, em especial os poetas, um especial cuidado com o texto, com a escolha das palavras e com a perfeição das frases, a busca artesanal e quase obsessiva por uma poética perfeita. O sentido e a beleza do poema não estão, necessariamente, no conteúdo que veicula, e sim, muitas vezes, em sua própria tessitura, que despertam o leitor a partir de sua intrínseca vitalidade:

<sup>155</sup>MERTON, Thomas. *Sementes de Destruição*. Petrópolis: Vozes, 1966, p. 244. (Abreviado SeD)

<sup>156</sup>MERTON, Thomas. MI, p.302. Registro do diário em 29/11/1965.

Dizer, porém, que os poemas têm um sentido não significa que devam, necessariamente, transmitir informações práticas ou mensagens explícitas. Na poesia, as palavras estão cheias de sentido, mas de modo muito diverso das palavras de uma página de prosa científica. As palavras de um poema não são meramente sinais de conceitos; são ricas, também, em associações afetivas e espirituais. O poeta serve-se de palavras não apenas para fazer declarações e citar fatos. É isso, geralmente, a última coisa que o preocupa. Acima de tudo, procura reunir palavras de tal maneira que exerçam entre si misteriosa e vital reação, libertando, assim, o conteúdo secreto de associações, a fim de produzir no leitor uma experiência que lhe enriqueça as profundezas do espírito de modo absolutamente único. Um bom poema leva a uma experiência que não poderia ser suscitada por outra combinação qualquer de palavras. É, portanto, uma entidade dotada de individualidade que lhe dá cunho particular, diferente de toda outra obra de arte. Como todas as grandes obras de arte, os verdadeiros poemas parecem viver uma vida inteiramente própria. Portanto, o que devemos procurar num poema não é alguma referência acidental a algo que lhe seja exterior, e, sim, esse princípio interior de individualidade e vida que lhe é alma ou “forma”. O que o poema realmente “significa” só pode ser avaliado pelo conteúdo total da experiência poética que é capaz de produzir no leitor. É justamente essa experiência poética total que o poeta está tentando comunicar ao resto do mundo.<sup>157</sup>

Nota-se também, o reconhecimento de uma certa semelhança entre a solidão do escritor e do monge, pois que é uma solidão que permite uma comunhão íntima e compreensiva com os homens em toda a face da terra.

Do que até aqui já foi dito, vai ficando bastante claro de que quando Merton está falando da *arte*, está falando da grande arte, aquela que é reconhecida por suas próprias qualidades estéticas, e não aquelas que se estruturam como obras piedosas, cheia de boas intenções mas esteticamente pobres, como afirma:

Um poema verdadeiramente religioso não nasce apenas de um propósito religioso. Nem poesia nem contemplação são feitas de “boas intenções”. De fato, um poema que não brota de uma necessidade espiritual mais profunda do que uma intenção devota, inevitavelmente há de parecer, ao mesmo tempo, forçado e insosso. Arte que é ‘forçada’ não é arte e tende a exercer sobre o leitor o mesmo efeito perturbador que a piedade forçada e a tensão religiosa sobre aqueles que fazem força para se tornar contemplativos, como se a contemplação infusa pudesse ser o resultado do esforço humano e não um dom de Deus. Parece-me que seria melhor se tal poesia não fosse escrita. Pois tende a confirmar os incrédulos na desconfiança de que a religião amortece, em lugar de nutrir tudo que há de vital no espírito do homem. Os salmos são, ao contrário, os mais simples e, ao mesmo tempo, os maiores poemas religiosos.<sup>158</sup>

A partir desta concepção, de uma radical fidelidade à arte, do tipo que não faz concessões, é que Merton coloca para si um alto grau de exigência estética e de qualidade literária, tão alto que quase diríamos exagerado:

<sup>157</sup>MERTON, Thomas. PD, p.57.

<sup>158</sup>MERTON, Thomas. PD, p.59-60.

A integridade de Dylan Thomas como poeta faz-me sentir vergonha da poesia que escrevi até hoje. Nós que dizemos amar a Deus: por que não nos esforçamos para ser perfeitos em nossa arte, tão perfeitos quanto pretendemos ser em nosso serviço a Deus? Se não nos esforçamos para ser perfeitos no que escrevemos é porque, apesar de tudo, não estamos escrevendo para Deus. Como quer que seja, é deprimente que aqueles que servem e amam a Deus escrevam às vezes tão mal, enquanto que as pessoas que não O amam se esforcem tanto para escrever bem. Não falo de gramática e de sintaxe, mas de ter alguma coisa a dizer e de dizê-la em frases que já não estejam mortas de nascença. [...] A imperfeição é o castigo da pressa de se ver publicado. As pessoas que têm pressa em se verem publicadas raramente têm alguma coisa a dizer. [...] Um mau livro acerca do amor de Cristo continua sendo um mau livro, mesmo apesar de ser sobre o amor de Cristo.<sup>159</sup>

No mesmo tom, se impõe: “como poeta, tenho de me fazer agudo e preciso como Eliot - senão, desistir”. Ou ainda, “*Exílio* continua a ser lido no refeitório, e as pessoas em geral parecem aceitá-lo corajosamente. Todavia, há nele trechos que fazem meu estômago dar cambalhotas. Onde arranjei toda aquela retórica piedosa? Aquela era a maneira pela qual, logo depois de haver feito minha profissão simples, eu achava que um monge devia falar”.<sup>160</sup>

Também, pode-se perceber um particular interesse por escritores e expressões artísticas que tendem a retratar situações ou contextos particularmente de sofrimento, de intensidade existencial, ou de situações-limite. O que é nitidamente reconhecível em seu interesse pela literatura existencialista, latino-americana e da Europa oriental.

Não obstante esta sua empatia com o sofrimento humano e, por consequência, com uma criação artística que seja capaz de, ainda que alusivamente, nomeá-lo, o que de fato predomina no que estamos denominando de uma poética da contemplação, é um olhar sereno e harmonioso quanto às afinidades entre arte e contemplação. Sendo assim, talvez a principal ideia quanto a esta questão seja a da afinidade, convergência e analogia entre a experiência estética e a experiência religiosa. A articulação central entre arte e contemplação, entre poesia e contemplação.

A contemplação relaciona-se com a arte, o culto, a caridade. Todas essas coisas se estendem pela intuição e a autodedicação, a domínios que transcendem a conduta material da vida cotidiana. Ou melhor, em meio à vida ordinária de cada dia, elas procuram encontrar um sentido, elas transfiguram a vida toda. A arte, o culto e o amor penetram nas fontes das águas vivas que fluem das profundezas onde o espírito do homem se une a Deus, ali haurindo o poder de criar um mundo novo e uma vida nova.<sup>161</sup>

<sup>159</sup>MERTON, Thomas. *O Signo de Jonas*. São Paulo: Mérito, 1954, p.73. (Abreviado SJ)

<sup>160</sup>MERTON, Thomas. SJ, p.112. 130.

<sup>161</sup>MERTON, Thomas. PC, p. 189.

É por ter essa concepção, que veio a se interessar bastante pela obra de Hans Urs von Balthasar, com quem trocou correspondências em torno do tema. Em 03 de julho de 1964, a partir de uma sugestão de Dom Jean Leclercq que enviasse seus poemas ao grande teólogo, assim se dirigiu Merton a Balthasar: “É um conforto para mim saber que você, cujas obras conhecemos tão bem aqui e a quem respeitamos profundamente, tem estado interessado por tais coisas. Mas você é um Origenista: como deixaria de estar alerta para a seriedade da palavra poética, a qual tem tido seu próprio lugar especial no mundo dos filhos de Deus desde que Adão indicou nomes aos animais. Depois de anos, tenho aprendido a ser poeta sem culpa.”<sup>162</sup> Assim, enviou seus poemas a Balthasar e o mesmo os acolheu entusiasticamente, ao que Merton respondeu: “estou muito feliz que você tenha gostado. Estou em total concordância com você quanto à importância da poesia como sendo, frequentemente, o *locus* da Teofania”.<sup>163</sup> Posteriormente vai se referir à teologia de Balthasar como uma “teologia verdadeiramente contemplativa”.<sup>164</sup>

Como se sabe, a concepção clássica da arte é aquela que vem de Aristóteles que, em sua *Poética*, define-a como imitação/representação (*mimesis*) da realidade. Igualmente é bastante consensual que esta concepção vem sendo superada por outras maneiras de compreender o sentido e as funções da arte. E, Merton, como seria presumível e realmente se pode constatar, está bastante consciente desta maneira mais contemporânea de entender a arte para além da simples imitação. O trecho acima a identifica como aquilo que pode transfigurar a vida. Transformar, recriar, ressignificar a realidade, são os termos análogos quanto a categorizar as potencialidades da arte, enquanto instância de criatividade e imaginação.

Se é verdade que “no verdadeiro poeta cristão - em Dante, em São João da Cruz, em São Francisco, Jocopone da Todi, Hopkins, Paul Claudel - achamos difícil distinguir entre a inspiração do profeta e do místico e o entusiasmo puramente poético de um grande gênio artístico”<sup>165</sup>, é também verdade que,

Um desejo sincero e eficaz de penetrar mais profundamente na beleza do mistério cristão implica uma prontidão em sacrificar as coisas que são declaradas ‘belas’ pelos padrões decadentes de um mundo materializado. Entretanto, o contemplativo cristão não precisa confinar-se à religião. E, menos ainda, a modelos profissionalmente “piedosos”. Deverá, é claro, ler a Bíblia e, acima de todos, os santos contemplativos: Santa Teresa de Ávila, São João da Cruz, João Ruysbroek, São Bernardo, São Boaventura. Mas não pode alguém ser poeta se não ler os bons poetas de seu próprio tempo: T.S. Eliot, Auden, Spender, Rilke, Pasternak, Dylan

<sup>162</sup>MERTON, Thomas. SCh, p.219.

<sup>163</sup>MERTON, Thomas. SCh, p.227.

<sup>164</sup>MERTON, Thomas. SCh, p.241.

<sup>165</sup>MERTON, Thomas. PC, 195.

Thomas, Garcia Lorca. Pode-se acrescentar que uma visão plenamente integrada de nosso tempo e de seu espírito pressupõe algum contato com o gênio de Baudelaire e Rimbaud, que são cristãos às avessas.<sup>166</sup>

Lendo comentários como este, melhor se pode compreender por que Merton, enquanto mestre de noviços, incluiu o estudo da literatura - em especial da poesia - no currículo dos noviços, conforme especifica na já citada carta enviada ao Abade brasileiro, Dom Inácio Accioly, em 13 de junho de 1966, quando descreveu de forma sucinta seu programa de noviciado desenvolvido em Getsêmani.<sup>167</sup>

Não apenas a literatura, mas a arte, em todas as suas expressões, tem uma função sacra, sacro aí, bem entendido, na acepção ampla e não dicotômica, necessariamente expressão da existência humana. Além da música que já pontuamos brevemente a propósito da experiência do trabalho de cela, também são recorrentes suas referências à arquitetura cisterciense, como esta:

A arquitetura cisterciense explica muitas coisas acerca de nossa regra e de nossa vida. Uma igreja como a de Sénanque nasceu da oração e é uma oração. Sua simplicidade e sua energia ensinam-nos como deve ser nossa prece. Repete simplesmente o que São Bento já nos dissera: que devemos orar a Deus “com toda humildade, pureza e devotamento... não com excesso de palavras mas com pureza de alma e compunção de lágrimas”. As igrejas de nossos Padres expressavam sua humildade e seu silêncio.<sup>168</sup>

Chegou mesmo a escrever um ensaio, *Arte sacra e vida espiritual*, incluído em *Questões Abertas*, no qual fez a crítica a duas tendências da arte sacra naquele momento, e ambas igualmente expressões, segundo Merton, de uma “arte má”.<sup>169</sup> De um lado produções, ainda em grande quantidade, presas a um “convencionalismo decrépito da piedade conformista” (QA, p.172). E de outro uma arte sacra que tenta se renovar, mas corre o risco de cair num experimentalismo, que não obstante ser, em si mesmo, um “fenômeno sadio”, pode se transformar em um “culto do experimentar pelo simples fato de experimentar, sem consideração pela fecundidade da obra” (QA, p.174). Distanciando-se destes dois extremos, esboça uma espécie de teoria estética da arte sacra que seja ao mesmo tempo simples e profunda, despojada mas de qualidade, que possa fazer jus a afirmações como esta: “arte sacra é teologia em linhas e cores: fala ao homem todo: em primeiro lugar fala à sua vista, mas também fala ao seu espírito e ao seu coração.” (QA, p.177.) Se for assim, adequadamente

<sup>166</sup>MERTON, Thomas. PC, p.199s.

<sup>167</sup>MERTON, Thomas. SCh, p.305.

<sup>168</sup>MERTON, Thomas. SJ, p. 34.

<sup>169</sup>MERTON, Thomas. *Questões Abertas*. Petrópolis: Vozes, 1963, p.172-186. (Abreviado QA)

concebida, o autêntico vanguardismo pode surpreendentemente atualizar aquela simplicidade originária dos primeiros cistercienses:

Dom Marie Joseph lê e gosta de Leon Bloy, acima de tudo porque ele compreende o sofrimento.[...] Disse-me que a Abadia de Bricquebec foi reformada por um arquiteto, comunista convertido, em linhas modernas e funcionais. Gostaria de ver algumas fotografias da obra. Disse que seu secretário, que é artista, admira muito Picasso. Assim, há ao menos um Cisterciense no mundo, além de mim, que admira Picasso. Referiu-se às coisas que escrevo e disse que eu deveria trabalhar buscando a qualidade e não a publicação.<sup>170</sup>

Uma nota que a nós desperta o interessante maior, é sua particular afinidade com os poetas latino-americanos, reservando aí aos poetas brasileiros um especial lugar,

Os poetas brasileiros: todo um mundo novo. Antes de mais nada, o português é uma língua estupenda para a poesia. É uma língua de admiração, de inocência, de alegria, cheia de calor humano e, portanto, de humor.

O humor, que é inseparável do amor, que se ri da singularidade de cada ser individual, não porque esse é cômico ou desprezível, mas porque é singular, único. A singularidade, o ser inocente é sempre surpreendente, e a surpresa, neste plano humano, é tanto humorística como admirável.

Acho os poetas brasileiros diferentes dos outros poetas latino-americanos. Sua índole mansa, seu amor franciscano pela vida, seu respeito por todos os seres vivos só está plenamente reproduzido, tanto quanto eu saiba, em Carrera Andrade do Equador, e Ernesto Cardenal, da Nicarágua. Não há, nos brasileiros, nada de duro, de amargo, de artificial, nem atitudes doutrinadoras, coisas que se encontram em tantos poetas hispano-americanos, por mais admiráveis que sejam. Que diferença entre Manuel Bandeira, ou Jorge de Lima, cujo amor é pelos *homens*, e alguns dos poetas marxistas escrevendo em espanhol, cujo amor é por uma *causa*.<sup>171</sup>

Ainda neste universo da literatura em língua portuguesa, não poderia faltar uma referência a Fernando Pessoa. Além do interesse poético, estrito senso, a leitura do extraordinário poeta português chamou a particular atenção de Merton dada a uma nítida dimensão zen em sua poesia, particularmente através da voz do heterônimo Alberto Caieiro.

Fernando Pessoa é uma figura curiosa e original do início do século vinte, em certo sentido um antipoeta, que escreveu sob inúmeros pseudônimos em português, além de publicar poemas em inglês e português sob seu próprio nome. *O Guardador de Rebanhos* é uma coleção atribuída por Pessoa a uma personagem ficcional chamada Alberto Caieiro - e a primeira linha do livro é “Eu não sou um guardador de rebanhos”. O interessante da experiência poética (ou antipoética) de Alberto Caieiro está em sua imediatez tal como o Zen, embora algumas vezes isto se complique por uma certa nota de autoconsciência e insistência programática. Contudo, Pessoa-Caieiro pode ser incluído entre aqueles escritores ocidentais que

<sup>170</sup>MERTON, Thomas. SJ, p.100.

<sup>171</sup>MERTON, Thomas. REC, p.15.

têm expressado algo semelhante à forma de ver do Zen - o “apreender da consciência plena”.<sup>172</sup>

Impressionou-lhe a tal ponto, que chegou então a recomendá-lo a Suzuki, bem como pretendia publicar Pessoa em antologias que chegou a planejar de traduções suas de poetas da língua portuguesa, incluindo aí Jorge de Lima e Carlos Drummond de Andrade.

Cardenal é sem dúvida um dos seus maiores interlocutores, não apenas quanto a questões religiosas e monásticas, quanto também no que diz respeito a permanentes discussões sobre questões literárias, autores e obras, tendências e publicações etc. Sendo assim, é particularmente interessante o seguinte depoimento sobre Merton, relativo aos anos de 1957/58, quando de seu noviciado:

Devo relevar aqui dois desconcertos que me foram produzindo Merton:  
Um foi que na direção espiritual ia se tornando cada vez mais crítico com respeito ao mosteiro e à vida monástica em geral [...].  
Outro desconcerto que me produzia Merton era que na direção espiritual que despertava em mim cada semana muita expectativa, pelo incrível privilégio de poder receber os ensinamentos de um mestre da vida contemplativa, famoso mundialmente, e que ao qual havia lido e venerado por tantos anos, o restrito tempo que tínhamos, ele o ocupava em falar de coisas não espirituais. Semana a semana eu esperava os grandes ensinamentos místicos, e ele falava de Nicarágua, me perguntava de Somoza e de outros ditadores latino-americanos, os poetas nicaraguenses, as selvas do rio San Juan onde vivia Coronel Urtecho; me contava de seus amigos de Columbia, Robert Lax que parece era seu melhor amigo e que era muito divertido porque só de começar a mencioná-lo já se começava a rir; Mark van Doren seu professor de Columbia; ou me perguntava o que eu estava lendo naquele momento, ou me falava de suas leituras que eram muitas. Ao acabar-se o tempo me pergunta se tinha algum problema espiritual.<sup>173</sup>

Parece então não restar dúvida que Merton reconhecia mesmo uma estreita relação entre contemplação e poética. Certamente que alguns escritores ocupavam um lugar especial em seus interesses, além de Blake, outro que sempre lhe seduziu era Camus, sobre quem escreveu vários ensaios os quais pretendia reunir em um único livro, além de outros. É importante assinalar também que, associado ao tema geral da pesquisa que investiga sobre a

<sup>172</sup>MERTON, Thomas. LE, p.309. Trata-se, de fato, de uma pequena introdução não publicada que Merton elaborou em 1965 para suas traduções de poemas de Fernando Pessoa. Os poemas traduzidos foram publicados em 1977 em: MERTON, Thomas. *The Collected Poems of Thomas Merton*, New York: A New Directions Book, 1977, edição com 1048 páginas!. Essa convergência do olhar do Alberto Caieiro pessoano com o olhar zen foi assinalada na crítica literária brasileira, em ensaio magistral de Leyla Perrone-Moisés. A bibliografia que serviu de base para a pesquisadora inclui o texto de Suzuki, mas não faz referências a Merton, o que confirma o lamentável desconhecimento da intelectualidade brasileira quanto à figura e à obra de Merton, visto que, quem apresentou Fernando Pessoa a Daisetz Suzuki foi Thomas Merton. (PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Pensar é estar doente dos olhos*. In: NOVAES, Adauto (Org.). *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

<sup>173</sup>CARDENAL, Ernesto. *Vida Perdida*, p.143.



experiência da contemplação no tempo, esse tempo a tudo engloba, e se assim o é, engloba também a linguagem dos humanos. De tal forma que se pode afirmar com convicção que a contemplação abarca também uma poética da palavra humana e uma estética da criação.

Certamente é bastante oportuno finalizar o tópico com um poema de Merton e, para tal escolhemos o poema intitulado *Em Silêncio* que faz parte do livro poemas *The Strange Islands*, publicado em 1957 com dedicatória a Mark e Dorothy van Doren:

### **Em silêncio**<sup>174</sup>

Tem calma.  
Ouve as pedras do muro.  
Guarda silêncio. Elas tratam  
De dizer teu

Nome.  
Ouve  
As paredes vivas.  
Quem és tu?  
Quem és tu? De  
Que silêncio és?

Quem (cala-te)  
És tu (como estas pedras  
Estão caladas)? Não  
Penses no que és  
Menos ainda no  
Que ainda podes ser.  
Mas bem  
Sei o que és (quem, contudo?) sei  
O impensável  
Que não conheces  
Oh, tem calma, enquanto  
Ainda tens vida,  
E todas as coisas vivem ao redor.  
Falando (não ouço)  
Teu próprio ser.

Falando pelo Desconhecido  
Que está em ti e nelas.  
Eu tratarei como aquelas

<sup>174</sup>MERTON, Thomas. *Vinho do Silêncio*. Tradução de Carmen de Mello, Belo Horizonte: UFMG, 1969, p.89-90. Com base na edição MERTON, Thomas. *The Collected Poems of Thomas Merton*, p.280-281, apresentamos o texto original do poema "In Silence": "Be still/Listen to the stones of the wall./Be silent, they try/To speak your/Name./Listen/To the living walls./Who are you?/Who/Are you? Whose/Silence are you?/Who (be quiet)/Are you (as these stones/Are quiet.Do not/Think of what you are/Still less of/What you may one day be./Rather/Be what you are (but Who?) be/The unthinkable one/You do not know./O be still, while/You are still alive./And all things live around you/Speaking (I do not hear)/To your own being,/Speaking by the Unknown?/That is in you and in themselves./ 'I will try, like them/To be my own silence:/And this is difficult.The whole/World is secretly on fire.The stones/Burn, even the stones/They burn me. How can a man be still or/Listen to all things burning? How can he dare/To sit with them when/All their silence/Is on fire?"

De ser meu próprio silêncio:  
 E isto é difícil. O mundo  
 Inteiro está secretamente em chamas. As pedras  
 Queimam-se. Ainda as pedras  
 Me estão queimando. Como pode alguém ter calma,  
 A escutar todas as coisas queimando-se? Como se atreve a

Estar sentado com elas, quando  
 Todo seu silêncio  
 Está em chamas?

## 2.4 Natureza – atenção e escuta

O tema da natureza está na ordem do dia, uma preocupação ecológica pensada tanto em chave científico-ambiental quanto humanístico-religiosa. Como relembra Boff, esta agenda do presente tem uma história recente, em alguma medida já estava inserida desde a criação da ONU em 1945 e vai se colocar nos termos de uma “questão ecológica” a partir de 1972 com o chamado “Clube de Roma”, um primeiro grande balanço sobre a situação da Terra.<sup>175</sup> No entanto, é importante reconhecer que há inspiradores remotos de uma espiritualidade em comunhão com a natureza, como Francisco de Assis. E outras figuras de vanguarda como Thoreau cuja obra *Walden - ou a vida nos bosques*, de 1854, é de uma surpreendente atualidade.<sup>176</sup> E, no século XX, o nome de Teilhard de Chardin desponta como a grande referência – ao menos num contexto cristão - daquele que elaborou - de forma precursora, visionária e até profética - uma teologia e uma espiritualidade a partir da natureza e em íntima conexão com a matéria.<sup>177</sup>

Pois bem, Merton – que leu e se alimentou dos autores acima citados – pode também ser identificado como uma das figuras religiosas do século XX, cuja espiritualidade contemplativa percebeu e chamou a atenção para uma necessária e enriquecedora comunhão com a natureza, num caminho de exploração da vida interior que passa, necessariamente, pelo impacto desse exterior, desta seiva concreta da vida, desta materialidade palpável do ambiente.

O presente tópico pretende, então, aprofundar este aspecto de sua espiritualidade, entendendo a natureza, no interior da estrutura proposta pela tese, como também um dos elementos centrais de mediação da contemplação.

<sup>175</sup>BOFF, Leonardo. *Ethos Mundial*: Um consenso mínimo entre os humanos. Brasília: Letraviva, 2000, p.90.

<sup>176</sup>THOREAU, Henry D. *Walden: ou A Vida nos Bosques*. São Paulo: Global, 1984.

<sup>177</sup>CHARDIN, Pierre Teilhard de. *O Meio Divino*. São Paulo: Cultrix, 1981.

Mencionou-se acima que Merton percebeu a importância do tema e sobre ele refletiu. Mas foi mais do que isto. Antes de uma reflexão, ou, ao menos simultaneamente a ela, percebe-se que, acima de tudo, experienciou o tema. Na medida em que procurou estabelecer uma profunda comunhão com a natureza, explorou e adensou esta vivência no contato vivo e real com a criação: montanhas e vales, rios e florestas, sons e pássaros.

Chama atenção ao leitor de Merton a forma e a constância com que o monge invoca os sentidos: o ver, o ouvir, o sentir. Já na sua autobiografia é destacável a riqueza de detalhes como descreve os lugares e paisagens por onde percorreu com o pai e por onde morou. Não parece pois ser casual a escolha, já num primeiro momento, da imagem da *montanha*, inclusive como título da obra. Consoante a este traço, um de seus biógrafos, em obra magistral, optou por configurar o percurso existencial de Merton em torno, exatamente, de *sete montanhas*: Canigou, The Calvarie, Brooke Hill, The Pasture, Mount Purgatory, Mount Olivet e Kanchenjunga.<sup>178</sup> A alusão quer indicar que, em cada lugar em que viveu nas respectivas fases de sua vida, sempre houve uma montanha por perto que em alguma medida capitalizou sua atenção e, a partir de um certo momento, sua espiritualidade.

É impactante também a presença constante e intensa da natureza nas anotações em seus diários. A riqueza da paisagem em torno do mosteiro de Getsêmani não só não lhe passou despercebida como se apresenta mesmo como uma mediação no exercício contemplativo. Está tudo presente ali: o bosque, as colinas, a ponte, os trovões, o céu, o capim, o carvalho, o pico, as árvores, as pastagens, as várzeas, os trigais, a ribanceira, os pinheiros, os vales, o regato, as poças, o cascalho, a geada, o canto dos pássaros, as aves, as cores, o eco, as nuvens, a tempestade... nada lhe escapa.

Senão vejamos.

Recém-chegado ao Mosteiro, anota em 10 de abril de 1941:

Não escrevi que paraíso é este lugar [...] Nunca vi nada como aqui. Um vale muito amplo – cheio de terra ondulada em declive, matas, cedros, campos de um verde-escuro – talvez trigo novo.[...] E na janela chega o cheiro gostoso dos campos plenos – *agri pleni*. O sol hoje esteve tão quente como em Cuba. As tulipas do pátio da frente abriram seus cálices, alargaram-se, desgrenharam-se. As abelhas estavam trabalhando, uma em cada taça floral, embora seja apenas abril. Há fruteiras em flor e todos os dias aparecem mais e mais botões nas árvores da grande alameda que vai para a casola da portaria. (MI, p.34)

Mesmo que admitamos o traço juvenil de um noviço recém-chegado que tenderia a tudo ver com um certo encantamento, é digno de nota essa sensibilidade, esse olhar atento e

<sup>178</sup>MOTT, Michael. *The Seven Mountains of Thomas Merton*.

detalhista, meio botânico e meio paisagista, capaz de descrever – diríamos hoje – a rica biodiversidade do entorno. Esse traço atravessará os diários no decorrer dos anos, estabelecendo um sugestivo contraponto com as anotações intensamente acadêmicas e intelectuais relativas às leituras que fazia. Outro elemento também perceptível é que em várias dessas descrições, Merton inserirá, de forma bastante natural, às vezes quase imperceptível, alguma expressão do universo da espiritualidade, criando um sutil efeito litúrgico, uma espécie de litania de um olhar capaz de reconhecer a sacralidade da natureza, como no caso acima os termos “taça” e “cálice”. Em outros contextos a expressão será “paraíso”, “canto”, “basílica” etc. Assim o tal olhar botânico e paisagístico por nós sugerido, acaba por se revelar como o olhar único e inconfundível do contemplativo. É isso, Merton olhava a natureza como experiência contemplativa.

Alguns meses depois, a mesma visão encantada continua presente, quando em 27 de setembro de 1941, ao descrever a beleza do dia e da noite, a névoa e os pastos do inverno assim registra suas impressões, suas sensações:

Encho-me de espanto, pensando no paraíso terreno que encontrei debaixo da árvore domingo passado – uma vista para uma estrada e fazendas e matas, levando a estrada de volta para um deserto. [...] Embaixo da árvore, a grama como seda verde: e o sol e o silêncio e o vento movendo os galhos e o calor a se derramar na paisagem: e eu ali sentado, repleto de tudo isso, incapaz de dizer a mim mesmo alguma coisa, porque tudo era incompreensível tão logo eu tentava descrevê-lo como uma experiência tida. Uma realidade material individual é ininteligível: o que eu estava tentando descrever não era uma experiência. Não era nada compreensível, a matéria de uma experiência, a matéria bruta. *Essa* você pode descrever, de modo a *parecer* que a descreve, mas o que realmente você está descrevendo é outra coisa, uma experiência – não esse momento em si, porém sua experiência nele. O segredo é controlar sua experiência para ela não se tornar possessiva, mas perder-se no objeto em vez de tentar contê-lo. Desse modo ela *chega*, de fato, a conter o objeto, mas só se não tenta. (MI, p.40)

É significativo perceber que já está presente neste jovem Merton de 1941, recém-chegado ao Mosteiro, um desejo e um esforço de uma experiência plena do momento, que será, em seu *itinerarium* contemplativo, uma de suas marcas nos últimos anos de vida, em pleno diálogo com a tradição budista de onde vinha, dentre outras, a ideia de “atenção plena”.

Em 28 de março de 1948 anota: “todas as macieiras floriram na Sexta-feira Santa. Esfriou e choveu, mas hoje está muito claro, com o céu bem limpo. O salgueiro está todo verde. Tudo está em botão. E, no meu coração, a paz mais profunda”, e mais a frente, em 02 de maio, ainda no contexto de Páscoa, assim acrescenta: “vento e sol. Passarinhos brigando num arbusto. Sinos e apitos que tocam, pássaros que estrilam... As árvores estão cheias de

folhas, os bancos estão de fora: começou um novo verão” (MI, p.61). Aí o monge, com seu olhar penetrante, registra os dias e as estações, os ritmos e os tempos.

A imagem do paraíso volta a aparecer:

Mas esse lugar era simplesmente maravilhoso [refere-se a um dos recantos na vasta propriedade do Mosteiro]. Tranquilo como o jardim do Éden. Sentei-me à beira, no alto, embaixo de uns pinheiros novos, para dar uma olhada no grotão. Bem abaixo de mim havia um córrego seco com umas poças claras que jaziam como vidro por entre o leito xistoso do riacho. O xisto era tão branco e enrugado quanto um biscoito no mar. Lá embaixo no córrego, os cantos de pássaros incríveis. Vi a flama ouro-alaranjada de um papa-figo numa árvore. [...] O eco fazia o lugar soar ainda mais recôndito e reservado, mais perfeitamente fechado e mais como o Éden. Pensei: “Ninguém nunca vem aqui!” A incrível tranquilidade! O perfume da doce mata – o córrego limpo, a paz, a solidão inviolada! E pensar que ninguém presta atenção nisso. Está lá e a desprezamos e nós nunca provamos nada que se compare a isso com nossa azáfama e nossos livros e nossa linguagem por sinais e nossos tratores e nosso coro caído. (MI, p.76)

Percebe-se, mais uma vez, que o tratamento em separado dos temas privilegiados nesta pesquisa, só se justifica como um necessário procedimento metodológico, já que em Merton eles sempre se entrelaçam. No trecho acima, a captação da natureza, no que pese sua beleza e presença exuberantes, denuncia a busca do monge, já aí, por uma mais efetiva solidão e por um silêncio mais pleno. Nesse sentido, não basta o afastamento dos barulhos das cidades, também a “azáfama” do mosteiro acaba sendo um impedimento para se perceber e se valorizar as coisas mais simples e que mais importam, no caso “o perfume da doce mata” e o “córrego limpo”.

Há trechos, como as anotações que fez em 10 de fevereiro de 1950 (MI, p.89), em que Merton relata com tantos detalhes e argúcia o revoar dos pássaros – as gralhas, os búbios, os estorninhos – com o aproximar de um falcão, que chamam particularmente a atenção de um leitor brasileiro, geralmente bastante familiarizado com uma literatura que tem como marca inconfundível, exatamente a presença exuberante e mesmo excessiva da natureza.

No contexto da expressão bíblica “Eis que todas as coisas eu renovo”, Merton menciona, mais uma vez, em 13 de junho de 1951, as matas presentes nas propriedades do Mosteiro, ressaltando que o Abade lhe concedera “essa mata como um refúgio para os meus escolásticos” (MI, p.95). E aí percebemos mais uma inovação de Merton enquanto Mestre de Noviços, neste caso, Mestre de Escolásticos ainda, que é, conforme as anotações fazem crer, o de conduzir os jovens escolásticos ao contato com a natureza, na perspectiva do que se pode denominar de uma aula extrassala.

Noutra bela descrição inicia mencionando “O olmeiro azulado ao alcance da mão” e prossegue num crescendo falando das árvores, do barro, do sol e dos peixes, chegando a um ponto alto de exultação: “Os morros, a distância, estão puros como o jade. Deus está em Seu mundo transparente, mas é por demais sagrado para ser mencionado, por demais santo para ser observado. Sento-me em silêncio. Em meu mar, os grandes peixes do fundo são purpúreos. Diferentes níveis de profundidade” (MI, p.98, em 26/02/52). E prossegue detalhando esses diferentes níveis de profundidade da água, metáfora que traduz os diferentes níveis da presença de Deus. A parte mais impressionante desta rica imagem de Merton é a que ele classifica como o “terceiro nível” de profundidade das águas. É o nível mais profundo e mais escuro, mas também mais puro, diz Merton:

Existe aqui vida positiva, nadando na rica escuridão que não é mais densa como a água, e sim pura como o ar. Há luz de estrelas, que não se sabe de onde vem. Há luar nessa prece, e há quietude, à espera do Redentor. Muros guardam horizontes em pleno meio da noite. Tudo se imbuí de inteligência, embora tudo seja noite. Não há especulação aqui. Há vigilância: a própria vida se transformou em pureza nas suas profundidades refinadas. Tudo é espírito. Aqui Deus é adorado. Sua vinda é reconhecida. Ele é recebido assim que é esperado e, por ser esperado, é recebido, mas passou mais cedo do que chegou. Foi-se antes de ter vindo. Retornou para sempre. Sem nunca ter passado de fato, Ele já desapareceu para toda a eternidade. Ele é e Ele não é. Tudo e Nada. Não é luz nem treva, não é alto nem baixo, não é esse lado nem aquele. Sempre e para sempre. No vento de Sua passagem os anjos clamam: “Tu Uno Santo se foi.” No vento de suas asas, por conseguinte, estou morto. Vida e noite, dia e escuridão, entre vida e morte. Esse é o porão sagrado de minha existência mortal, que se abre para o céu. (MI, p.100).

E a descrição ainda prossegue. É uma passagem forte e misteriosa, de uma descrição da natureza Merton desagua numa alegoria espiritual, jogando o leitor numa espécie de vertigem, num outro lugar, num terreno movediço de águas mais profundas.

O que vai se tornando cada vez mais evidente é que esse contato mais direto, não apressado e permanente com a natureza, vai permitindo a Merton um aprofundamento da experiência contemplativa, um sereno transbordamento, uma espécie de experiência constante da presença de Deus,<sup>179</sup> como registra, por exemplo, nesta passagem do diário: “Aqui na mata não consigo pensar em nada que não seja Deus. Não é tanto que eu pense n’Ele, é que estou tão consciente d’Ele quanto do sol e das nuvens e do céu azul e dos cedros finos” (MI, p.199, em 15/09/52).

---

<sup>179</sup>Na tradição mística cristã, destaca-se o nome do chamado *Irmão Lawrence*, nome que recebeu em 1666 como Irmão Leigo na Ordem dos Carmelitas em Paris, onde passou vinte e cinco anos até morrer em 1691, e de quem pouco se sabe, mas que entrou para a posteridade como alguém que cultivou sobretudo essa prática de uma experiência da “presença de Deus” de forma permanente e em todas as situações. LAWRENCE, Irmão; LAUBACH, Frank. *Praticando a Presença de Deus*, Rio de Janeiro: Danprewan, 1973.

Não são raros também os trechos em que a leitura meditativa das escrituras vem recortada por flagrantes inspiradores do ambiente natural que, a Merton, parecem exigir uma cuidadosa atenção e que, ao invés de significar uma incômoda distração, intensificam ainda mais a meditação: “Enquanto medito sobre o salmo 6, avisto num vislumbre uma inesperada nesga de campina viçosa ao longo do riacho nas terras do vizinho. O capim verde sob as árvores sem folhas, as poças d’água depois da tempestade ergueram meu coração para Deus. É tão fácil chegar a Ele quando até a água e o capim dão testemunho de Sua misericórdia! ‘Hei de banhar meu leito em lágrimas’”(MI, p.128, em 03/03/53).

Uma coisa parece certo a Merton, diante da natureza em sua exuberância e potente presença, não há como ficar indiferente: “Ou bem você olha o universo como uma criação paupérrima, da qual ninguém pode fazer nada, ou bem olha sua vida e sua parte no universo como infinitamente ricas, cheias de inesgotável interesse, abrindo-se em novas e infindas possibilidades de estudo e contemplação e atenção e louvor. Para além de tudo e em tudo está Deus” (MI, p.128, em 17/07/56). A natureza se abre como um convite e como uma possibilidade infinita. Cabe a cada um ver, ouvir e atender, e quem sairá enriquecido é aquele que está atento, o que o leva a formular, na sequência da passagem, este interessante e nada ortodoxo aforisma: “talvez o Livro da Vida, no final, seja o livro que cada um viveu. Se alguém não viveu nada, esse alguém não está no Livro da Vida”.

Imagem central na experiência de Merton que vem sendo neste trabalho associada a diferentes aspectos de seu *itinerarium*, é a do *ponto virgem*, que também aqui parece ocupar um papel importante, na medida em que é uma imagem que aponta para uma presença plena e intensa dos sentidos. Algo que vai além dos sentidos mas que passa necessariamente por eles, que é pelas criaturas atravessado. Com profundidade e beleza ele expõe: “No centro de nosso ser existe um ponto como que vazio, intocado pelo pecado e pela ilusão, um ponto de pura verdade, um ponto, uma centelha, que pertence inteiramente a Deus, que nunca está à nossa disposição, do qual Deus dispõe para as nossas vidas, que é inacessível às fantasias da nossa própria mente, ou às brutalidades de nossa vontade. Esse pontinho ‘de nada’ e de absoluta pobreza é a pura glória de Deus em nós”.<sup>180</sup> E algumas páginas antes, podemos recuperar outro trecho sobre o tema que esclarece que esta imagem de um ponto virgem em nós, vem da percepção de um *ponto virgem* na natureza: “Como desperta o vale! [...] Os primeiros pios dos pássaros que despertam marcam o point-vierge da aurora sob um céu ainda desprovido de luz real. É um momento de temor reverente e de inexprimível inocência, quando o Pai, em

---

<sup>180</sup>Esta passagem que consta em seu diário está também reproduzida em: MERTON, Thomas. REC, p.183, livro que, como se sabe, é exatamente um apanhado de trechos de seus diários.

perfeito silêncio, lhes abre os olhos. Eles começam a falar-lhe, não em um cantar fluente, mas com uma pergunta despertadora que é o estado de aurora deles, seu estado no *point-vierge*” (MI, p.180, em 05/06/60).<sup>181</sup>

Em 09 de julho de 1961 encontra-se a seguinte anotação: “No meio do *Benedicite* vi a presença grandiosa do Sol, que acabava de se levantar por trás dos cedros (mesma hora e lugar que no domingo da Trindade). Agora, embaixo dos pinheiros, ele fez uma basílica, grande e dourada, de fogo e água” (MI, p.204). Fosse uma passagem isolada, poder-se-ia supor apenas um efeito de retórica, uma figura de linguagem, mas no conjunto da obra e para o leitor que vem acompanhando o diário, a imagem mais uma vez sugere aquele olhar atento de quem está disposto a sempre encontrar uma conexão entre a natureza e a experiência de fé.

Na manhã do dia 21 de janeiro de 1963, Merton abre seu diário com a seguinte observação:

Manhã muito fria, quase 12 abaixo de zero, [e mais à frente complementa] Nascer do Sol – um evento que pede música solene nas mais íntimas camadas do ser, como se toda nossa pessoa tivesse de harmonizar-se com o cosmo e louvar a Deus por um novo dia, louvá-Lo em nome de todos os seres um dia já existentes ou a existir no futuro – como se *agora* caísse sobre mim a responsabilidade de estar vendo o que todos os meus antepassados viram, reconhecendo-o e louvando a Deus para que, que *eles* tenham ou não louvado a Deus em seu tempo, façam-no agora em mim. O nascer do sol pede essa retidão, essa ordem, essa autêntica disposição de todo nosso ser. (MI, p.231)

Mencionávamos anteriormente o convite que a natureza faz ao ser humano, aqui, mais do que convite, as palavras de Merton parecem sugerir uma convocação.

O mesmo espírito de reverência e senso de beleza, quando a natureza emerge como uma epifania do divino, está registrado neste outro trecho, em 16 de agosto de 1963:

Tarde adorável ontem, fresca, deslumbrantemente clara. Céu azul, nuvens, silêncio e a imensa área ensolarada do campo de St. Malachy. Descobri um tapete de musgo embaixo dos pinheiros, naquela ilhota arborizada ao longo da qual ainda cresce a sebe de lespedeza que plantamos há dez ou 15 anos atrás. Ontem ela estava em flor e havia abelhas trabalhando, em suas flores delicadas e roxas, que lembram as da urze. Um momento inteiramente belo e transfigurado de amor a Deus e a necessidade de uma total confiança n’Ele em tudo, sem reservas, mesmo quando quase nada pode ser compreendido. Uma sensação da continuidade da graça em minha vida e uma igual sensação da estupidez e baixeza das infidelidades que ameaçaram romper essa continuidade. Como posso ser tão tolo e desprezível para brincar com uma coisa assim tão preciosa? (MI, p.243)

---

<sup>181</sup>MERTON, Thomas. REC, p.151.



É possível perceber nesses diferentes trechos por nós selecionados, que Merton de alguma forma sempre encontrava alguma correspondência, talvez uma analogia, entre a natureza que o cercava e o seu estado de espírito, como expresso neste trecho outro do diário do dia 02 de fevereiro de 1965: “Vejo cada vez mais que eu agora não devo desejar nada mais senão ser ‘vertido como libação’, senão dar e abandonar sem preocupações o meu ser. As matas frias tornam isso mais real. E o isolamento, subindo para cá essa noite na hora de um friíssimo crepúsculo” (MI, p.271). Igualmente nesta outra anotação: “Chuva fraca a noite toda. A necessidade de continuar trabalhando na meditação – indo até a raiz” (MI, p.273, em 04/04/65). A captação de sua realidade interior vinha alimentada por esses elementos, por essa alternância, por esses ritmos da natureza.

Também no trabalho de cela, percebeu-se esta estreita relação da contemplação com a natureza. Como afirma Merton em junho de 1965: “como a voz de Deus não é ‘ouvida’ a todo instante, parte do ‘trabalho de cela’ é atenção, para que nenhum dos sons dessa Voz possa ficar perdido”.<sup>182</sup> Como apontávamos anteriormente, a cela permite um tempo de espera, possibilita um amadurecimento, refina os sentidos e intensifica a experiência. Cria um poderoso contraste entre o silêncio e os sons da natureza. Cria um espírito de receptividade, de acolhimento, de atenção. Possibilita uma congruência com o ritmo da natureza, em suas estações.

Em consonância com o contexto do ponto virgem, mais uma vez merecem uma menção, algumas de suas ricas expressões: “aurora”; “momento de temor reverente e de inexprimível inocência, quando o Pai, em perfeito silêncio, lhes abre os olhos”; “o momento mais maravilhoso do dia é aquele em que a criação em sua inocência pede licença para ‘ser’ de novo, como foi, na primeira manhã que uma vez existiu”; “ponto cego e suave”; “ponto virgem entre trevas e luz, entre o não-ser e o ser”; “um segredo inefável: o paraíso nos envolve e não o sabemos”; “o espírito da noite”; “aragem da aurora”; “Essa flor, essa luz, esse momento, esse silêncio”; “fiquei subitamente submerso pela compreensão de que eu amava toda aquela gente”; o louvor das criaturas; “cada vez mais aprecio a beleza e a solenidade do ‘caminho’ que passa pelos bosques”.

E não poderíamos deixar de mencionar também que tanto o texto *Dia de um Estranho* como *A Chuva e o Rionoceronte* estão totalmente impregnados por esta atmosfera da natureza, e, são textos que não deixam nenhuma dúvida quanto ao lugar central que o tema ocupava na experiência contemplativa de Merton. Só para lembrar, mais uma vez, algumas das eloquentes expressões de Merton no ensaio sobre a chuva, situada no que ele denomina “a

<sup>182</sup>MERTON, Thomas. MI, p.285.

festa da chuva”: “Aqui não sou nenhum estranho. Às árvores as conheço, à noite a conheço, à chuva a conheço”.<sup>183</sup>

Corroborando essa imagem de um Merton em profunda comunhão com a natureza está o testemunho de Ernesto Cardenal. Acompanharmos, por exemplo, as anotações com que abre suas memórias quando bem no início menciona um episódio, aparentemente anedótico mas que por fim se mostrará revelador. Relata que deixando a Nicarágua em 1957, rumo ao noviciado em Getsêmani, sob a direção de Merton, no aeroporto de Miami, enquanto esperava o prosseguimento da viagem, acabou por comprar aleatoriamente um livro de bolso que era um guia para se reconhecer pássaros com seus respectivos nomes. Ressalta Cardenal que só depois viria a se dar conta da utilidade do livro nos dez anos seguintes que passará em Getsêmani.<sup>184</sup> Referia-se ao fato de que a propriedade do Mosteiro em Louisville vivia inundada de pássaros e, como ainda relata sobejamente nas memórias, a orientação de Merton no noviciado estava impregnada da motivação para o contato com a natureza. Uma das primeiras falas de Merton aos noviços quando de suas chegadas foi, por exemplo, referir-se às cigarras que naquele momento – maio de 1957, primavera – ressoavam aos milhares, algo esplendoroso, ele acentuava, pois só acontece a cada dezessete anos quando finalmente irrompem de suas larvas.<sup>185</sup> Outro de seus comentários lembrado por Cardenal: “Estar agora nos bosques é como estar na própria oficina da Criação, onde Deus vai e vem fazendo experimentos”.<sup>186</sup> Lembra também Cardenal as origens camponesas da Ordem, desde a França, o que justificava a indisposição de Merton quanto à tendência à mecanização e a um certo mercantilismo que já naquele momento rondavam à dinâmica do mosteiro. Não se pode deixar de mencionar também a conhecida e bela imagem da vida contemplativa usada por Merton, conforme relatado por Cardenal e por nós já mencionada, do “simplesmente viver, como o peixe na água”, é retirada dessa serenidade absoluta que só o mundo natural pode oferecer, longe de quaisquer especulações intelectivas. Lembrando também a nítida influência da perspectiva zen nesse modo peculiar de definir a contemplação. Também é singela a passagem em que, para surpresa do noviço Cardenal, Merton estimula-os a “olhar as estrelas”. Muito bem, quem acompanha a posterior e também magistral obra de Cardenal, se lembrará o quanto essa perspectiva eco-celebrativa estará presente em seus textos, em especial no conhecido *Cântico Cósmico*, livro dos mais representativos do poeta nicaraguense.

<sup>183</sup>MERTON, Thomas. *La Lluvia y el Rinoceronte*. Barcelona: Pomaire, 1981, p.12.

<sup>184</sup>CARDENAL, Ernesto. *Vida Perdida*, p.14.

<sup>185</sup>Ibid., p.101.

<sup>186</sup>Ibid., p.102.

E a mediação dos sentidos na percepção da natureza abarca também alguns de seus textos de mais densidade teológica. Em *Basic Principles of Monastic Spirituality* (1957), ao falar da encarnação, de onde decorre o significado da vida monástica, inclui a *criação*, na qual, segundo a abordagem de Merton, se pode ver a Cristo.

Ele estava em busca de uma redescoberta do paraíso em sua inocência e pureza inaugural. O ser humano é chamado a assumir uma espécie de posição de “jardineiro”. Com um espírito celebrativo e de gratidão, testemunhava a cada manhã o renascimento do cosmos.<sup>187</sup>

Kathleen Deignan, religiosa professora de Estudos Religiosos em Nova York, enriqueceu a bibliografia mertoniana ao compilar e editar textos variados de Merton sobre a natureza. Ressalta a pesquisadora que, embora essa dimensão esteja bastante presente em Merton, “curiosamente, o que permanece escondido ou obscuro em seu bastante público discurso sobre questões do sagrado, é o significado que o mundo natural joga como um fundamento extático (*ecstatic*) de sua própria experiência de Deus”.<sup>188</sup> Mas, destaca a autora na mesma passagem, “uma leitura atenta de seus volumosos escritos revela sua íntima relação com e um progressivo casamento (*espousal*) com a criação como o corpo da divindade – a um só tempo ocultando e desocultando o Deus tão distante para ser contemplado e agarrado”. Senão, vejamos as palavras de Merton em seu diário, conforme destaca a autora: “Vivo nos bosques por necessidade. Salto da cama no meio da noite porque é imperativo que eu ouça o silêncio da noite, só, e, com meu rosto no chão, dizer salmos, só, no silêncio da noite. [...] o silêncio da floresta é minha noiva”.<sup>189</sup>

Deignan destaca as possíveis influências que teriam marcado esta dimensão de sua espiritualidade:<sup>190</sup>

Antes de tudo *o fato de ser filho de pintores de paisagens*. Uma experiência familiar - sobretudo da parte do pai, a quem acompanhou em várias viagens e exposições - que teria lhe

<sup>187</sup> Talvez a expressão *cosmos* não seja a mais indicada. A pesquisa tem nos sugerido que a espiritualidade de Merton aproxima-se mais de uma arquitetura *telúrica* do que *cósmica*. Dos quatro elementos retomados por Bachelard como espaços de uma poética da imaginação e do devaneio – água, ar, fogo e terra – identificaria a terra como o *arquétipo* predominante em Merton. Em linguagem junguiana a expressão poderia ser referida como dimensão *ctônica*.

<sup>188</sup> DEIGNAN, kathleen (ed.). *When the trees say nothing: writings on nature* Thomas Merton, NotreDame: Sorin Books, 2003, p. 22.

<sup>189</sup> MERTON, Thomas. DWL, p.240.

<sup>190</sup> DEIGNAN, kathleen (ed.). *When the trees say nothing*, p. 21-41. De fato, trata-se de uma coletânea de citações de Merton, pinçando em seus variados escritos, reflexões, meditações e referências variadas à natureza na perspectiva de um olhar contemplativo. Os pontos aqui assinalados, advêm do longo e rico ensaio que a autora escreve como introdução à obra.

possibilitado seu “vívido senso da geografia e a confluência da arte e natureza em sua sensibilidade”.<sup>191</sup>

Outro aspecto seria sua *alma franciscana*. Além do fato de ter aventado e mesmo tentado a ordem franciscana quando da sua opção pela vida religiosa, que já dá uma boa medida de sua afinidade com os franciscanos, faz questão de mencionar em sua autobiografia, dos tempos da Universidade de Columbia em Nova York, o papel que Dan Walsh, que lá conduzia alguns cursos, teve sobre sua formação. Walsh, ex-aluno e colaborador de Gilson, introduziu-o no estudo de grandes intelectuais franciscanos como Boaventura e Duns Scotus.

A terceira dimensão, também determinante da acentuada sensibilidade de Merton para com a natureza, seria *o coração cisterciense*. Ressaltando quanto a este aspecto, as origens medievais da ordem, seu *ethos* bastante vinculado à vida no campo, com mosteiros construídos em lugares cuidadosamente escolhidos que permitissem a fidelidade a uma vida de silêncio junto às montanhas e florestas, também uma rotina camponesa de contato com a terra.

Uma quarta dimensão seria *o espírito celta*, segundo a autora, também presente em Merton. Este recorte, certamente o aspecto menos conhecido e portanto pouco estudado, sem dúvida representa uma das importantes e inovadoras contribuições da autora, abrindo caminho para que se explore mais esta possível faceta da espiritualidade mertoniana.

E, por fim, a bem reconhecida presença de uma *mente zen* que não só permeia toda a obra de Merton, sobretudo nos anos sessenta, mas que foi assumida mesmo como uma de suas mais notórias buscas, na forma de uma cada vez mais intensa aproximação com o oriente. Obras como *Zen e as Aves de Rapina* e *O Diário da Ásia*, são não apenas textos extraordinários do ponto de vista do diálogo inter-religioso, mas são também testemunhos, cujos ensaios e anotações, transbordam de todo o frescor e a serenidade que as tradições budistas mantêm com o mundo natural, tal como é.

Filho de pintores, alma franciscana, coração cisterciense, espírito celta e mente zen – cinco expressões escolhidas a dedo pela estudiosa que comporiam o campo no qual floresceu sua experiência contemplativa quanto ao que esta implicou numa profunda comunhão com a natureza.

Thomas Berry, que faz o prefácio da obra organizada por Deignan, alerta que mais do que um texto em específico, é preciso estar atento ao fato de que o tema permeia todos os escritos de Merton.<sup>192</sup> Igualmente sugestiva é sua observação de que, não obstante sinceros,

---

<sup>191</sup>Ibid., p. 25.

<sup>192</sup>Ibid., p.16.

haveria “certa futilidade nos esforços que vêm sendo feitos [...] para remediar nossa devastação ambiental simplesmente pela ativação de fontes de energia renováveis e pela redução dos impactos deletérios do mundo industrial. A dificuldade é que o mundo natural é visto primariamente para o uso humano, não como um modo de presença sagrada para se estar em comunhão em sua maravilha, beleza e com intimidade”.<sup>193</sup> Ou seja, faltaria exatamente uma espiritualidade que ampliasse a percepção de nosso mundo natural, captando-o, reverente e amorosamente, para além de suas potenciais riquezas. Merton é, ainda segundo Berry, um daqueles que pode nos ajudar a resgatar este senso do sagrado que pervade a toda a natureza, sacralidade que era espontânea em nossos ancestrais e mesmo em culturas atuais que ainda preservam modos tradicionais de viver.<sup>194</sup>

Se há ainda um desconhecimento quanto à presença desta dimensão na vida e obra de Merton, conforme salientou a autor acima, os editores da *Enciclopedia Thomas Merton* já iniciaram também uma reparação desta possível lacuna ao inserirem na enciclopédia – obra de referência – um verbete sobre a natureza, reconhecendo assim não só a presença do tema em Merton, como o lugar importante que aí ocupava. Ressaltam também sua atração pelos franciscanos, no início de sua vocação religiosa, tendo como motivação, dentre outras razões certamente, aquele senso de proximidade com toda a criação que vem de Francisco de Assis. Numa passagem de seu diário dessa época (1941), quando se interroga frequentemente sobre ter ou não uma vocação trapista, deixa transparecer que este aspecto era levado em conta na decisão quanto ao risco de um afastamento da natureza e das criaturas de Deus, quanto ao que anota: “não há nada na disciplina Trapista que o impeça de amar a natureza”, acrescentando que a criação de Deus é “um sinal de Sua bondade e Amor”.<sup>195</sup>

Os editores da obra assinalam, no tópico em questão, “que quatro dimensões inter-relacionadas da escrita de Merton a respeito da natureza se tornam evidentes” (TME, p.319-322).

Em primeiro lugar seu real interesse pelos fenômenos naturais, por exemplo, conhecendo nomes da flora e fauna norte-americanas. Em nossas referências anteriores a passagens de seus diários, isso já se nos evidenciou. Merton cita com conhecimento e de forma detalhada as variedades de flores, plantas, pássaros e animais. Lembre-se, a propósito,

<sup>193</sup>Ibid., p.19.

<sup>194</sup>Tese que tem sido defendida e propagada, entre nós, sobretudo por Leonardo Boff, mas também presente em outros autores como Frei Beto. Neste contexto, a luta ambiental exigiria mais do que argumentos política e eticamente corretos, demandaria uma mudança mais profunda de valores e de comportamentos, que por sua vez dependeria de uma visão que redescobrisse a natureza em sua sacralidade, tal como assim a reconheciam as tradições religiosas antigas, o que já foi amplamente demonstrado tanto pela antropologia como pela fenomenologia da religião.

<sup>195</sup>MERTON, Thomas. RM, p.399.

o episódio relatado por Cardenal quanto ao livro sobre o tema que comprara e que se revelou extremamente útil em Getsêmani. Os autores mencionam ainda que esta capacidade de Merton ia além da mera catalogação, já que traduzia um esforço e uma disciplina de respeito ao mundo criado.

Outra dimensão que também seus diários dão testemunho, é o fato de que frequentemente recorre à natureza em uma emblemática aplicação de algum fato ou evento natural com a situação humana, encontrando na natureza uma lição moral ou espiritual. Também foi possível perceber esse aspecto nas referências até aqui incluídas. O aprofundamento da experiência contemplativa encontra uma correspondência na profundidade das águas. Chamas no bosque sugeriam-lhe o fogo que lhe queimava na própria vida interior. E assim sucederá quanto às montanhas, às estrelas, à chuva, à neve e tudo o mais.

A terceira dimensão seria aquela que, reconhecendo a total significação do relacionamento entre o humano e o natural, demonstra sua consciência de que a natureza requer não simplesmente investigação e análise, mas participação. Um sentido de unidade com a natureza. Uma “consciência holística” de perceber-se parte da natureza, em comunhão profunda com a criação que, para Merton, “deveria ser algo intrínseco à vida monástica” (TME, p.321). Entra aí a importância do trabalho dos monges no campo, junto à terra, submetidos ali às manifestações naturais: chuva, sol, vento. No seu diário Merton chega a registrar que essa unidade com a natureza poderia ter um papel de antídoto “ao tecnologismo pós-cartesiano que separa o homem do mundo”.<sup>196</sup> Frente ao conhecimento experimental, manipulador e utilitarista, Merton esforça-se por resgatar um outro tipo de conhecimento, da comunhão e conaturalidade com o mundo natural. Como se pode perceber, uma agenda ainda mais atual nos dias de hoje. Ilustrativo ainda dessa busca de comunhão é o registro que fez em seu diário, em setembro de 1965, ainda nos seus primeiros meses no eremitério, quando cervos aparecem ao anoitecer nas proximidades:

A coisa que mais me atinge: ao ver, olhá-los diretamente em movimento, tal como os pintores das cavernas viram – algo que eu nunca tinha visto em uma fotografia. É uma coisa de assombrosa inspiração – o *Mantu* ou “espírito” demonstrado no correr do cervo, a “cervidade” que resume cada coisa e que é sagrada e maravilhosa. Uma intuição contemplativa! Mesmo que completamente ordinária, vista diariamente. O cervo revela-me algo essencial em mim mesmo. Algo além das trivialidades do meu ser de cada dia, e de minha individualidade.<sup>197</sup>

<sup>196</sup>MERTON, Thomas. TTW, p.312.

<sup>197</sup>MERTON, Thomas. DWL, p.291.

Por fim, apontam ainda os autores, para Merton uma integração apreciadora e responsável com o mundo natural é um componente essencial de uma vida humana autêntica, mas especialmente para aqueles que aspiram algum tipo de consciência contemplativa, pois o mundo natural na visão de Merton é em última instância uma fonte de revelação, uma manifestação do Fundamento divino de toda a realidade criada, o qual, todavia, a transcende infinitamente. Nessa perspectiva, a natureza é uma espécie de “janela” para Deus. Merton chega a usar a expressão “epifania do mistério cósmico”.<sup>198</sup>

Do que até aqui se abordou, um leitor pouco afeito a esse olhar poético e contemplativo para com a natureza, pode suspeitar da presença, em Merton, de um certo simplismo unilateral e mesmo uma propensão idealista. Uma suspeita possível e que faz eco a uma carta enviada em 28 de fevereiro de 1960 pelo grande poeta e escritor polonês Czeslaw Milosz, com quem Merton correspondeu e dialogou entre 1958 a 1968. Na ocasião Milosz questionou o ponto de vista de Merton sobre a natureza, segundo o expressara em *Signo de Jonas*, nos seguintes termos:

Toda vez que se refere à Natureza, ela aparece para você como reconfortante, rica em símbolos, como um véu ou uma cortina. Você não presta muita atenção à tortura e ao sofrimento na Natureza ... Estou longe de querer convertê-lo ao maniqueísmo. Só ocorre que o paladar de seus leitores está acostumado a molhos muito picantes e o *Prince de ce monde* é um tema constante de suas reflexões. O condutor da Natureza e da História ... não o incomoda suficientemente em seus escritos.<sup>199</sup>

Uma parte da resposta de Merton é, quanto a isto, muito esclarecedora e merece ser citada:

Não é que não haja abundância de ressentimento em mim: mas não é ressentimento contra a natureza, somente contra as pessoas, as instituições e eu mesmo. Suponho que se trata de um defeito real, ou melhor, uma limitação: mas na realidade o que importa nisto é que estou em uma completa e profunda cumplicidade com a natureza, ou o imagino que estou: que a natureza e eu somos muito bons amigos, e nos consolamos um ao outro pela estupidez e infâmia da raça humana e sua civilização. Ao menos nos levamos bem, digo às árvores, e ainda que eu tenha plena consciência de que a aranha come a mosca, que o canto dos pássaros possa talvez ter algo a ver com um ódio ou uma dor da qual nada sei, todavia não posso fazer muito quanto a isso. As aranhas sempre comeram moscas e posso erradicar isso de minha consciência sem culpa alguma. É a aranha, não eu, quem mata e come a mosca. Quanto às víboras, não lhes gosto muito, mas posso ser natural e respeitoso com elas, e na verdade as acho muito formosas, ainda que esta seja uma mudança recente. Pois que me provocavam terror. Mas não são malignas. Não

<sup>198</sup>MERTON, Thomas. LE, p.104.

<sup>199</sup>In: MERTON, Thomas. CT, p.65.

surge em mim o gerar algum horror pela natureza ou um sentimento da malignidade nela. Não me é nada difícil odiar-me a mim mesmo, e por certo nem sempre sou caridoso com outras pessoas; gosto de atingi-las com palavras, e provavelmente sobre isso deveria sentir mais culpa do que sinto, porque aqui eu peço e sigo pecando.<sup>200</sup>

Na sequência, quanto ao texto *A Queda* de Camus citado na carta por Milosz como argumento a seu favor, Merton o caracteriza como “uma fina peça de teologia maniqueísta”, deixando claro para o leitor que estava plenamente consciente das contradições e paradoxos que atravessam também a natureza, senão por ela mesma, como a citação deixou claro, ao menos pela ação perversa do ser humano.

Essa firme convicção de Merton, para Milosz algo *naif*, permaneceu inarredável, expressando neste aspecto uma confiança e otimismo tipicamente telhardianos. Se há uma dimensão do trágico nas concepções teológicas de Merton – e penso que há -, ela não é por ele identificada como presente na natureza, tomada como o mundo natural, as criaturas. O trágico, pensado em chave filosófica como finitude ou em chave teológica como queda, estaria presente na condição humana, nas ações humanas, e, por consequência, nas instituições humanas, não na natureza.

Outro dado também significativo é que parece ocorrer com relação à natureza, um processo semelhante ao que ocorreu com relação ao diálogo inter-religioso e ao comprometimento social, a saber, quanto mais avançava em sua vocação, inclusive na experiência eremítica, mais ampliava e intensificava essas outras dimensões. No caso da natureza isso se deu até mesmo por conta de que a vida solitária numa ermida, distanciada do aglomerado central do mosteiro e num contato mais direto com os bosques e recantos do entorno, possibilitaram-no de forma mais intensa e direta essa experiência. Mas não só isso, percebe-se que ele estava particularmente atento à exuberância da natureza nessa época, quando se lê alguns expressivos textos desse período. Os textos *Dia de um Estranho*, *A Chuva e o Rinoceronte* e as passagens sobre o ponto virgem, que exauram intensamente a fragrância deste tocante cotidiano, talvez sejam a expressão mais eloquente deste descrever contemplativo, por assim dizer. Mas também os diários elaborados na viagem a caminho da Ásia, um deles não por acaso intitulado *Bosques, Costas, Deserto* (*Woods, Shore, Desert*, 1968), *O Diário de Alaska* (publicado postumamente em 1988) e o *Diário da Ásia*, são exuberantes quanto a este aspecto.

---

<sup>200</sup>MERTON, Thomas. CT, p.65-66.



No *Diário de Alaska*, que inclui cartas e conferências, Merton registra assim sua chegada, em 19 de setembro de 1968: “as nuvens se dispersaram sobre o monte Santo Elias. A partir desse momento, me senti esmagado pela imensidade, os desenhos dos glaciais, o esplendor refulgente do sol sobre o brilhante mar azul. A linha do litoral. As desnudas colinas púrpuras. As elevadas montanhas cobertas de neve. As obscuras ilhas, em forte contraste com o brilho do sol sobre o mar ao seu redor”; e ainda no mesmo dia: “esta tarde, o sol ao pé de uma bétula, no mato próximo do mosteiro, em um ponto que se pode ver o monte McKinley e o monte Foraker..., presença imensa, silenciosa e bela no sol do entardecer”.<sup>201</sup> Além do mar e da neve, que sempre menciona, o destaque para as montanhas é notório: “as montanhas mais impressionantes que vi no Alaska: os montes Drum, Wrangell e um terceiro maciço enorme cujo nome esqueci, elevando-se da vasta planura coberta de bétulas do vale do rio Copper. São montanhas sagradas, majestosas, inquietantes, enormes. nobres, comovedoras. Desejas prestar-lhes atenção. Eu não posso apartar meus olhos delas. Beleza e terror do Chugach. Vales perigosos. Subidas. Serras. Agudas nevadas” (DSA, p.49). Essa viagem, rumo ao oriente, foi permeada por um nítida atitude de exploração, inclusive na perspectiva de encontrar um outro espaço para seu eremitério, talvez ainda mais solitário e silencioso do que era a ermida em Getsêmani.

Também no *Diário da Ásia* superabundam essas descrições, essas percepções sobre as formas, os ritmos, os sons e os sentidos da natureza. A captação de um instante quando a matéria transfigura-se na epifania do sagrado, como por exemplo este pungente trecho do capítulo dedicado à visita aos Himalaias:

À tarde senti, pela primeira vez, o gosto verdadeiro dos Himalaias. Segui por um caminho fora da aldeia, montanha acima, entre pinheiros; fui ter a um local onde moram e trabalham muitos tibetanos; ali também se encontra um centro pequeno de publicações e um escritório central. Vi muitos tibetanos pelo caminho; alguns construíam uma casa e cantavam suas canções de construir. Finalmente fiquei sozinho entre os pinheiros, olhando as nuvens afastarem-se dos picos mediados sem contudo descobrirem os que estavam envoltos em neve. Ali encontrei a atmosfera peculiar do silêncio das montanhas. De repente, vindo de pastagens muito abaixo, chegou o som da flauta de um pastor de cabras. Um vale inesquecível, com um rio serpenteando ao fundo, a centenas de metros abaixo; e acima de mim, altos picos rudes e pinheiros retorcidos como os que se encontram nas pinturas chinesas. Enveredei por um atalho onde encontrei pelo menos cinco tibetanos com rosários nas mãos, rezando em silêncio e construindo pequenos montes de pedras. Um pastor de cabras indiano derrubou um desses montículos sem motivo algum. Profundo silêncio da montanha. (DA, p.58)

---

<sup>201</sup>MERTON, Thomas. *Dos Semanas en Alaska: Diario, cartas, conferencias*, Barcelona: Oniro, 2000, p.43-44. (Abreviado DSA)

E, neste contexto, a montanha que vai ser predominante nas notas corridas desse diário de viagem, que aguardariam uma devida conexão, é a de Kanchenjunga. No anseio por finalmente contemplá-la, irrita-se com a neblina que impede a tão esperada vista, chegando ao ponto de sonhar com a “montanha puramente branca, absolutamente branca”, podendo visualizar a “pura beleza dos contornos e das formas”. É neste sonho, de 19 de novembro de 1968, que Merton relata ter ouvido a hoje conhecida expressão e de inigualável beleza “o outro lado da montanha”, acrescentando: “compreendi que ela tinha sido virada e tudo estava desenhado de modo diferente: eu estava olhando ao lado do Tibete” (DA, p.117). Para, por fim, poder contemplá-la em toda a sua beleza e força. No fim deste mesmo dia, Merton menciona que “o fogo foi aceso”, acrescentando, “floresce e fala no quarto silencioso. Oração do fogo! Agni (o mais importante dos deuses hindus). Adoráveis configurações de chama. Cada fogo é diferente. Cada qual tem sua forma particular” (DA, p.119).<sup>202</sup> E anota ainda, quanto à experiência do dia frente à grande montanha Kanchenjunga:

O Kachenjunga esta tarde. As nuvens desta manhã repartiram-se levemente; a montanha, o maciço dos picos anexos começaram uma grande, lenta e silenciosa dança do dorje em neve e névoa, luz e sombra, planos e forças, súbitas torres de nuvens elevando-se em espiral saídas de dentro de orifícios gelados, extensões azuis de rochas semirrelevadas, picos surgindo e sumindo, mas sempre permanecendo o topo do Kanchenjunga como destaque visível e constante de todo o vagaroso espetáculo. Durou horas. Imponente e lindo. Ao cair da tarde as nuvens afastaram-se mais; só ficou um longo avental de névoa e sombra abaixo dos picos principais. Houve discretas exibições de cor-de-rosa de prostíbulo, mas quase tudo era contorno e linha e sombra e forma. Ó Mãe Tântrica Montanha! Palácio de yin-yang, oposto de unidade! Palácio de anicca, impermanência e paciência, solidez e não-ser, existência e sabedoria. Grande acorde do ser e do não-ser; convenção que não ilude a quem não quer ser iludido. A total beleza da montanha só aparece quando se concorda com o “paradoxo impossível”: ela é e não é. Quando nada mais é preciso dizer, a fumaça das ideias se desvanece e a montanha é VISTA. (DA, p.119)

A força e vigor dessas imagens, permitem identificar não só a “mente zen” conforme proposta pela autora acima mencionada, como também elementos da tradição hinduísta que, na mesma envergadura oriental que abarca as tradições budistas, testemunha uma profunda comunhão com a natureza, senão ideal, em todo caso bem mais saudável e equilibrada do que a ocidental.

Nessa viagem, a presentificação da natureza parece mesmo permear todos os momentos que poderiam ser identificados como cruciais nesta “peregrinação” religiosa. Em

---

<sup>202</sup>Se, a meu ver, como mencionado anteriormente, predomina em Merton a imagem da terra, sobretudo das montanhas, pode-se perceber que não lhe passou despercebido também as outras imagens, como no caso aqui, do fogo. A imagem do fogo presente também em Chardin, e igualmente acentuada por Bachelard.

sua visita a Polonnaruwa, no Ceilão, quando visita os Budas, é sintomático que detalhe a forma como se aproximou, “descalço e atento, meus pés pisando o capim molhado, a areia molhada” (DA, p.181).

Os sentidos comparecem aí como meios efetivos e necessários de comunhão e de encontro, de serenidade e de contemplação, de repouso e paz em Deus. E, por sua vez, a natureza manifesta-se como plena expressão da bondade e do amor do criador.

### Capítulo 3: LUGARES PRIVILEGIADOS DA CONTEMPLAÇÃO

Os temas que serão abordados neste capítulo perpassam toda a obra de Merton e, embora possam e devam ser diferenciados, devem ser tomados numa inter-relação. A separação dos tópicos se justifica, na medida em que o próprio Merton abordou de forma específica os temas em questão. Entendemos assim que é possível extrair, ainda com mais profundidade, nuances variadas desses lugares privilegiados da contemplação.

Também é preciso ressaltar que esses lugares não valem por si, ou em si mesmos, e sim pelo que representam e possibilitam no mergulho da vida contemplativa. Como afirma Panikkar, “Deus pode ser encontrado em toda parte”, lembrando contudo que “há, com efeito, alguns lugares nos quais esta água que nos rodeia se faz mais patente”, e ainda ressalta que “falamos de ‘lugares’ pela pobreza de nossa linguagem e sua incapacidade de superar os paradigmas (as categorias) espaciotemporais”.<sup>203</sup> Sendo assim, a opção pelo étimo *lugar*, pareceu-nos bastante adequada, quanto ao que, o capítulo se esforça por elaborar uma espécie de topologia espiritual do itinerário contemplativo de Merton.

Se o capítulo anterior traçava um movimento para fora, na perspectiva de uma peregrinação, do lançar pontes e do estabelecer conexões, o presente capítulo pode ser visto como um movimento para dentro, um adensamento da experiência contemplativa na plenitude e quietação do simplesmente estar aí: solidão, silêncio, oração, esvaziamento. Lembrando, é claro, que tal como a saúde e vitalidade do coração, também na dinâmica espiritual, o duplo movimento da distensão e retração, compõe de fato, a batida única e integral de uma mesma e vital pulsação.

Por fim, o qualificativo “privilegiado” parece-nos também recomendável, na medida em que, efetivamente, os lugares priorizados ocuparam um lugar realmente especial na experiência e na reflexão de Merton, sem deixar de reconhecer outros tantos lugares nele presentes, e, igualmente importantes.

#### 3.1 Na liberdade da solidão

Optamos por iniciar pelo tema da solidão, como um primeiro lugar da experiência contemplativa de Merton. O tema da solidão está presente em diversos textos de Merton, e,

---

<sup>203</sup>PANIKKAR, Raimon. *Ícones do mistério*, p.153-154.

sobretudo a experiência da solidão permeia toda a sua obra, já que foi um dos ideais por ele mais profundamente almejado. O que não impediu que nos legasse alguns textos particularmente representativos quanto ao desafio contemplativo da solidão, nos quais, como acontece em relação a outros temas, dá testemunho da diversidade criativa de sua escrita, com uma incursão por diferenciados gêneros textuais. Embora tenha escrito bastante sobre o tema, a maioria dos estudos sobre Merton apontam a obra *Thoughts in Solitude (Na liberdade da solidão)* e um longo ensaio inserido em *Disputed Questions (Questões Abertas)* como textos centrais sobre o tema.<sup>204</sup>

Quanto ao ensaio, trata-se de *Notas para uma filosofia da solidão*, de 1960, que é um exemplo primoroso de sua escrita ensaística, inserido na obra *Questões Abertas (QA)*.<sup>205</sup> Já na obra *Na liberdade da solidão (LS)*, de 1956,<sup>206</sup> e aí em específico a parte intitulada *O amor à solidão*, emerge o monge com simplicidade e profundidade, na medida em que convida o leitor a mergulhar em suas meditações. Se em certo sentido são reflexões *sobre* a solidão, caracterizam-se com mais plenitude como exercícios *na/de* solidão. Também queremos trazer aqui um terceiro texto, *Amor e solidão*, sendo um prefácio à edição japonesa de 1966 do livro em questão, o qual nos permite um contato com um autor inquieto e inovador que, na corajosa releitura de suas próprias obras, revia e redimensionava permanentemente sua concepção e experiência da contemplação.<sup>207</sup> Na alteração, por exemplo, da expressão *O amor à solidão* para *Amor e solidão* é possível reconhecer não apenas uma mudança de título ou um trocadilho linguístico. Há de fato um redirecionamento. O texto de 1956 é perpassado integralmente pela temática do amor, mas o título do prefácio de 1966 parece querer ressaltar ainda mais essa ênfase no amor. E sinaliza também sua cada vez mais intensa aproximação ao oriente.

A solidão tomada como um *lugar* privilegiado da experiência contemplativa, não precisa e não deve ser reduzida à ideia de um lugar físico. O deserto implicado na experiência da solidão, alerta Merton, não necessariamente precisa ser o deserto físico (QA, p.218). Como ressalta nas palavras com que abre as meditações sobre *o amor à solidão*: “Amar a solidão e procurá-la não significa transportar-se de uma possibilidade geográfica a outra. O homem torna-se solitário no momento em que, seja qual for seu ambiente externo, toma, de repente,

<sup>204</sup>Por exemplo: LETFOEHR, T. *The Solitary*. In: HART, Brother Patrick (ed.). *Thomas Merton/Monk*, p.59-78; MacCORNICK, C. *A Critical View of Solitude in Thomas Merton's Life and Thought*. In: HART, Brother Patrick (ed.). *The Message of Thomas Merton*, p.115-128; LeBEAU, D. *The Solitary Life*. In: HART, Brother Patrick (ed.). *The Legacy of Thomas Merton*, p.133-156.

<sup>205</sup>MERTON, Thomas. QA, p.199-230.

<sup>206</sup>MERTON, Thomas. LS, sobretudo a segunda parte, p.63-95.

<sup>207</sup>MERTON, Thomas. *Amor e Vida*. São Paulo: Martins Fontes, 2004, p.16-25. (Abreviado AV) Também disponível em: RW, p.121-131.

consciência de sua própria e inalienável solidão e compreende que jamais será outra coisa senão um solitário” (LS, p.65). O que vem reafirmado no prefácio da edição japonesa da obra: “Estas páginas dizem respeito, portanto, a um clima espiritual, uma atmosfera, uma paisagem da mente, um nível de consciência: a paz, o silêncio do estar só no qual o Ouvinte escuta, e o Ouvir é Não-Ouvir” (AV, p.19). Trata-se, pois, de uma geografia interior, de uma topologia existencial.

A solidão não apenas foi um tema que perpassou toda a sua obra, mas se confunde com sua própria vida. Sua trajetória foi a da busca desta solidão plena, como caminho para o encontro abissal e puro com o absoluto. O que se percebe também é que o silêncio se configurou como uma permanente busca. Muito cedo em sua vida monástica, já nos fins dos anos 40 e início da década de 1950, abordou este tema. Melhor seria dizer que sentiu necessidade de explorar esta experiência e partilhar esta busca em seus textos. Com um feliz discernimento os editores intitularam o segundo volume de seus diários de *Entrando no Silêncio* e o terceiro com a expressão *Uma Busca pela Solidão*.

Merton parece ter uma disposição natural e mesmo uma necessidade da solidão. Como lembram os editores de *Enciclopédia Thomas Merton*, quando ele entrou para a Abadia de Getsêmani, em dezembro de 1941, a mesma era um mosteiro dedicado ao silêncio, no sentido estrito e literal da expressão. Ressaltando, inclusive, que a ordem Trapista foi sua segunda opção, já que havia decidido por tornar-se um Cartuxo, uma ordem de eremitas, como relata também em sua autobiografia.<sup>208</sup>

Em 1953, retomando algumas informações quanto à experiência eremítica da cela, Dom James Fox, seu abade, autorizou-lhe desfrutar um certo tempo do dia em solidão em uma cabana abandonada no bosque do mosteiro, a qual Merton denominou de ermida *St Anne's*. Foi aí que escreveu, em 1965, *Thoughts in Solitude*. Em 1965 foi lhe concedido, como eremitério, uma construção no bosque, a cerca de 1,5 km do mosteiro, que tinha sido construída originalmente para o diálogo ecumênico (TME, p. 443). As cartas que trocou com religiosos sobre renovação religiosa e direção espiritual, que compõem um volumoso tomo de quase quinhentas páginas, dão testemunho de um intenso debate sobre esta polêmica decisão de adotar a vida eremítica no contexto de sua ordem, cuja autorização não lhe foi nada fácil, demandando anos de negociação.<sup>209</sup> Quando ele partiu para a Ásia em 1968, uma de suas esperanças era encontrar um lugar de uma ainda maior solidão. Lembrando, contudo, que Merton sempre recebeu inúmeros amigos e visitas variadas em seu eremitério.

<sup>208</sup> SHANNON, W.H.; BOCHEN, C.M.; O'CONNELL, P.F., TME, p.443.

<sup>209</sup> MERTON, Thomas. SCh.

Em suas reflexões o tema ganha vários contornos de forma que poderíamos aí reconhecer distintos *sentidos da solidão*. Aproximemo-nos à riqueza do tema a partir de algumas das considerações de Merton que nos permitem vislumbrar um mosaico dos inúmeros sentidos atribuídos à solidão em suas reflexões. Chama a atenção o quanto Merton alerta para os perigos de uma falsa solidão. E sobressai, de forma ainda mais eloquente, a ideia de que a verdadeira solidão é amor, pois se confunde com a experiência da comunhão, da união e do amor.

Começemos pelo ensaio *Notas para uma filosofia da solidão*. O texto está estruturado nas três seguintes partes: a tirania da diversão, no mar dos perigos, pobreza espiritual.

Merton inicia o ensaio com uma longa nota esclarecendo que abordará não tanto o monge, o *monachos* que se encontra isolado no mosteiro, e sim o “espírito de soledade”, que embora seja essencial para a vida monástica a ela não se restringe, completando que o solitário aí identifica-se com diversos tipos de solidão, incluindo o laicato, fazendo referência explícita ao conhecido e fascinante caso da poeta norte-americana Emily Dickinson e também a Thoreau (QA, p.199).<sup>210</sup>

Há um pressuposto ontológico que é a ideia de que todo homem é um solitário, que por sua vez se ancora em um pressuposto teológico ainda mais misterioso, a ideia de que o próprio Deus jaz na inefabilidade de sua própria solidão. E assim, alguém que assume a responsabilidade de sua própria vida interior,

Enfrenta a plenitude de seu mistério na presença do Deus invisível. Toma ele sobre si mesmo a tarefa solitária, quase incompreensível, incomunicável, de abrir caminho através da escuridão de seu próprio mistério, até descobrir que seu mistério e o mistério de Deus se fundem em uma só realidade que é a realidade única. Descobre que Deus vive nele e ele em Deus – não do modo preciso que as palavras parecem sugerir (pois falta às palavras o poder de captar a realidade), mas de um modo que faz as palavras, e mesmo as tentativas de comunicar o inefável, parecerem inteiramente ilusórias. (QA, p.201)

---

<sup>210</sup>Há casos similares no contexto brasileiro. Trata-se obviamente, não da solidão monástica radical, e sim de uma certa reclusão, um certo distanciamento da cena pública, tais como os casos notórios de Clarice Lispector, Carlos Drummond de Andrade, Raduan Nassar, Dalton Trevisan e outros. Além desse *locus* da soledade associada à figura dos escritores e poetas, é oportuno também ressaltar que a experiência da solidão tem sido também estudada pela psicologia e sendo aí reconhecida como uma experiência não só positiva como até necessária. Por exemplo um ensaio de Winnicott, escrito em 1958, que se iniciava com as seguintes palavras: “Quero aqui examinar a capacidade do indivíduo ficar só, partindo do pressuposto de que esta capacidade é um dos sinais mais importantes do amadurecimento do desenvolvimento emocional.” (WINNICOTT, D.W. *O Ambiente e os Processos de Maturação*: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional, Porto Alegre: Artes Médicas, 1990, p.31). Duas obras de qualidade particularmente dedicadas ao tema são: STORR, Anthony. *Solidão*, São Paulo: Paulus, 1996; KATZ, Chaim Samuel. *O Coração Distante*: ensaio sobre a solidão positiva, Rio de Janeiro: Revan, 1996. Também merece destaque a reflexão intitulada *A solidão essencial e a solidão no mundo* escrita por Blanchot, incluída naquela que talvez seja a sua principal obra - *O Espaço Literário* (BLANCHOT, Maurice. *O Espaço Literário*. Rio de Janeiro: Rocco, 2011). A edição original é de 1955.

Porém a maioria dos homens não toma consciência desse espírito de soledade adormecido em si, não chegando portanto a explorá-lo, muito em função da própria sociedade contemporânea que, em seu anestésico espírito de diversão (*divertissement*), de distração sistemática, de publicidade e ativismo, cria uma espécie de máscara que supõe proteger o ser humano em suas próprias ilusões. É a dinâmica do “pão e circo”, do “movimento-massa”, dos slogans estetizantes.<sup>211</sup>

E a vida solitária, não só não adula esse ego humano mimado, na medida em que não promete animar alguém com respostas otimistas, como pretende mesmo confrontá-lo, desmascará-lo e desnudá-lo. E neste sentido, Merton, como que desestimulando adesões monásticas apressadas e ao sabor da moda, alerta quanto às “dificuldades e incertezas que acompanham a vida de soledade interior” (QA, p.201).

A vida solitária desmascara não apenas nossas ilusões, como também a aparente racionalidade de nossa vida cotidiana, supostamente bem organizada, pois que assentada, de fato, sobre um “abismo de confusão, irracionalidade, falta de sentido e [...] caos” (QA, p.201). Reconhece-se aí uma tônica existencial do tipo que identifica e enfrenta uma certa dimensão absurda da vida. Em tal perspectiva, entende-se porque poucos se dispõem a tal especial vocação, pois que “lutar com a solidão é o trabalho de uma vida – uma vida de agonia” (QA, p.203).

Na perspectiva do trabalho de cela, a função social e espiritual do solitário, tanto na Igreja como na sociedade é permanecer na cela, se não uma verdadeira cela no deserto, a cela espiritual. Trabalho que não existe *para*, trata-se mais de um modo de ser, é uma questão de presença.

Outro aspecto importante que desperta muitas incompreensões, é quanto à atitude de retirar-se do mundo, do convívio da sociedade. E quanto a isto é preciso uma adequada compreensão. Antes de tudo esclarecer que não se trata de mero retraimento ou isolamento, na redoma de uma solidão doentia. Afirma Merton: “O solitário de quem trato aqui não é chamado a abandonar a sociedade, mas a transcendê-la” (QA, p.204). Isto no sentido de renunciar à aparência e às ilusões. Sendo assim, esta aparente divisão, é de fato união, união num plano mais elevado e espiritual. Merton elabora uma sofisticada reflexão no sentido de demonstrar que esta experiência do solitário, ao tornar-se “um”, possibilita que toda a

---

<sup>211</sup>Coincidentemente e de forma significativa, neste mesmo ano de 1960 em que Merton publica a obra *Questões Abertas*, na qual se insere este ensaio sobre a solidão em contraposição ao espírito de massa, o nobel Elias Canetti lança sua obra *Massa e Poder*, que se consolidará como um clássico sobre o tema.



humanidade possa voltar a ser “UM”. Como se o solitário fosse o sinal sacramental dessa possibilidade.

Também pontua que existem atrocidades humanas que o indivíduo não cometeria sozinho, mas que acaba cometendo em nome da sociedade, supostamente “para o bem comum”, referindo-se explicitamente ao ódio e perseguição racista levada a termo por pessoas “boas, tolerantes, civilizadas e até humanas” (QA, p.205). O solitário desmascara esses mitos e ídolos. Antes de ser um “sonho narcísico de alguma religião particular, a solidão é, bem ao contrário, uma vocação a se manter *plenamente acordado*” (QA, p.206):

Deve, portanto, ficar bem claro, desde o início, que o solitário digno desse nome não vive num mundo de ficções particulares e ilusões autoconstruídas, mas num mundo feito de despojamento de si, humildade e pureza, fora do âmbito dos *slogans* e da gravitação das diversões que o separam de Deus e de si próprio. Vive na unidade. A soledade do solitário não é um argumento, nem uma acusação, nem uma censura, nem um sermão. É, simplesmente, aquilo que é. É o que é. Portanto, não só deixa de atrair a atenção, mas não a deseja, e permanece, em grande parte, totalmente invisível. (QA, p.207)

Neste sentido, acentua, o afastamento do convívio dos homens pode até ser uma “forma especial de amor” para com eles, na medida em que essa tranquila e humilde recusa em aceitar os mitos e ficções da sociedade, abre uma possibilidade de libertar as pessoas de suas ilusões fechadas, de dar-se conta da cegueira de sua condição, de forma a abrir-se para a liberdade e para Deus.

O que se nota é que assim como Merton procurou encontrar analogias entre autênticas expressões de solidão, que não apenas a religiosa, insiste também em diferenciar, com bastante ênfase, a verdadeira solidão de uma rica vida interior em relação a outras falsas concepções. A verdadeira solidão interior não é individualismo, em especial o “individualismo pragmático” estilo Robinson Crusoe, esse mito oitocentista da classe média ocidental um pouco naquela ótica superficial de uma natureza arcadista. Não é fuga esotérica nem comportamento contracultural *beatnik*. Também não é este sonho narcísico de alguma religião particular como mencionado acima. Não é ainda uma solidão excêntrica e agressiva que procura ser aprovada, como se fosse um argumento. Não chama pra si autofelicitações e autocomiserações de uma espiritualidade infantil que deseja não “o deserto, mas o seio” (QA, p.207).

Insiste Merton em alertar quanto aos perigos inerentes ao chamado à solidão, pois que “a essência da vocação solitária está, precisamente, na angústia de um risco quase infinito” (QA, p.207).

Mais uma vez alertando quanto ao possível equívoco de conceber a experiência da solidão como separação, quando, de fato,

O verdadeiro solitário não renuncia em nada ao que de básico e humano existe em sua relação aos outros. Está unido a eles – tanto mais profundamente quanto não se vê mais fascinado por interesses marginais. A que renuncia o solitário? Renuncia à figuração superficial e ao simbolismo vulgar que pretendem falsamente tornar a união mais autêntica e fecunda. Resiste ao relaxamento com que se entregava à diversão em geral. [...] Renuncia às ilusórias reivindicações do aperfeiçoamento e da plenitude coletivas com que a sociedade procura agradar e satisfazer a necessidade do indivíduo de sentir que ele vale alguma coisa. O homem dominado por aquilo que chamei a “imagem social” é alguém que só se permite ver e aprovar em si mesmo aquilo que a sociedade a que pertence determina como sendo proveitoso e digno de louvor para seus membros. (QA, p.208)

Merton insiste bastante no combate a essa arbitrária figura de uma “imagem social”, submetida aos “slogans e conceitos” de uma sociedade superficial. E sua análise se aprofunda no sentido de sinalizar que não se trata apenas de uma espécie de controle social, mas também de uma certa fraqueza antropológica já que a maioria dos homens parece necessitar destas ficções, de sua pequena “mitologia”, em redor da qual possam organizar suas atividades. Ao abraçar a solidão, o solitário mergulha numa “caverna de escuridão e fantasmas”, que pode levá-lo a uma rara independência intelectual e espiritual, mas que traz também os seus assustadores riscos.

Seja como for, o chamado não é à soledade em si mesma, e sim ao que ela significa, que é a atitude de despojamento e do esvaziar-se. E, neste despojamento, “ainda que possa estar fisicamente só, o solitário permanece unido a outras vidas em profunda solidariedade mas num plano mais intenso e místico.[...] ele compreende como está unido aos demais no perigo e na agonia de sua comum solidão; não na soledade de um indivíduo apenas, mas na radical e essencial *solidão do homem* - solidão assumida pelo Cristo e que, em Cristo, se identifica misteriosamente com a solidão de Deus” (QA, p.210-211). A solidão será a “porta” por onde o mistério de Deus penetrará, convidando a todos para desfrutar desse mesmo mistério.

Uma falsa compreensão da experiência da solidão pode aí vislumbrar uma arrogante presunção, como se o solitário carregasse a marca exclusivista de um eleito. Longe disto, alerta Merton, pois que o vazio do verdadeiro solitário está marcado por uma grande simplicidade, por uma espécie de candura, vivendo em profunda compreensão e simpatia, em quem há grande pureza de amor, sendo de fato, não alguém que procura a solidão, mas, antes, alguém que já encontrou ou foi por ela encontrado. E antes que um luxo espiritual, a

descoberta da soledade interior insere o solitário em uma situação de total dependência. Abismo, vácuo, perigo – é o léxico abundante e recorrente de Merton que parece convocar o leitor para aquilo que seria o fulcro mesmo da experiência interior da solidão, e não os índices externos que de forma errônea normalmente são tidos como os mais característicos da soledade. Merton lembra, a propósito, que os primeiros cristãos que penetravam no deserto para ver os eremitas, admiravam nestes, não tanto seu extremo ascetismo, mas sim a caridade que os animava e a sua discrição e,

Isso só podia acontecer por estar o eremita inteiramente despojado e vazio de si próprio. A vocação à solidão é, portanto ao mesmo tempo, vocação ao silêncio, pobreza e vazio. Mas esse vácuo tem em vista a plenitude, pois a finalidade da vida solitária é a contemplação. Não, porém, a contemplação no sentido pagão de uma iluminação intelectual esotérica, conquistada por meio de técnicas ascéticas. A contemplação do solitário cristão é a tomada de consciência da atuação da misericórdia divina – transformando e elevando o vácuo da criatura, para torná-la uma presença de perfeito amor e de plenitude perfeita (QA, p.214).

Outro sentido da solidão na vida cristã é sua dimensão, poder-se-ia dizer, profética, tanto em relação à sociedade massificante e convencional, como em relação à própria vida cristã, que muitas vezes cai na tentação ativista e secularizante de “formas visíveis, sociais e comunitárias”. E, nessa perspectiva profética, o afastamento do convívio dos homens pode ser forma especial de amor para com eles, justamente na medida em que recusa os mitos e ficções que os escravizam. Há então uma dimensão de protesto e de libertação, o que não significa que seja “refúgio ou fuga para rebeldes”, pois “o solitário se volta, em primeiro lugar, contra si mesmo” e para não deixar dúvidas, conclui, “homens como esses, por piedade para com o universo e por lealdade para com a humanidade, sem espírito de amargura ou ressentimento, se retiram para o benéfico silêncio do deserto, ou da pobreza ou do ocultamento, não para pregar aos outros e sim para curar, em si mesmo, as chagas do mundo inteiro” (QA, p.217).

O que vai se delineando, com bastante consistência, é a ideia de que essa decisão interior pela vida em solidão, plenamente madura, não é fruto de uma especial capacidade daquele que por ela opta, e sim uma expressão dadivosa da graça, só possível no horizonte da misericórdia de Deus. E essa misericórdia de Deus para com o homem deve ser anunciada. No entanto, diante da esterilidade das palavras, sobretudo no mundo contemporâneo,

para que a fala possa ter sentido, é necessário que haja, em algum lugar, intervalos de silêncio para separar uma palavra da outra, um pronunciamento do outro. Quem se retira em busca de silêncio não odeia, necessariamente, a fala. É talvez, o amor e o respeito à linguagem humana que lhe impõem silêncio. Pois, a misericórdia de

Deus não pode fazer-se ouvir por meio de palavras, a não ser que sejam ouvidas, tanto antes como depois de pronunciadas, as palavras – em silêncio. (QA, p.217)

Neste momento, Merton recorre a duas categorias centrais na sua visão da contemplação, por nós já mencionadas, mas recorrentes em seus escritos. Uma delas é a aproximação do solitário “à condição de estrangeiro (*xeniteia*) e vagabundo sobre a face da terra, havendo recebido o chamado para deixar o que lhe era familiar, de maneira a ir penosa e estranhamente à procura de não sabe ele o quê” (QA, p.221). E a outra, é a aproximação com a experiência da pureza do coração dos eremitas cujos lábios foram “purificados pela *secura*” do deserto e cujo silêncio traduz o chamado para uma invisibilidade e anonimato frente à sociedade conformista, que, por sua cegueira, só consegue ver nessa radical opção algo como um fracasso. No horizonte do conhecido texto paulino que aponta para a misteriosa escolha divina pelos simples para confundir os sábios (I Co 1,27s), de fato, lembra Merton, “as coisas espirituais são desprovidas de peso para o homem prático”, e, essa “ausência de utilidade prática e aparente esterilidade de sua vocação” (QA, p.223) não é casual. Trata-se, mesmo, de um sinal, tanto de compaixão universal como de anúncio de um outro reino, fundamentado em outros valores.

O último tema abordado por Merton, neste ensaio, quanto aos sentidos da solidão, é quanto à *pobreza* espiritual do eremita. Uma existência ancorada na insegurança e até numa certa indigência, aponta para o fato de que “uma tal vocação contém um grão de loucura” (QA, p.224). Mas não basta esta pobreza material e física sem apoio visível: “a vida solitária, para ser autenticamente cristã, deve ser, é verdade, vida de oração e meditação. Pois em nosso contexto o *monachos* é pura e simplesmente um homem de Deus” (QA, p.225). No entanto, também aí, senão sobretudo aí, a pobreza da solidão se faz presente, pois frequentemente o solitário se depara com a incapacidade de orar, de ver, de ter esperança. Passa por uma espécie de “inconhecimento” de si próprio. E, “é essa dúvida que, por fim, o reduz ao silêncio e, no silêncio que deixa de fazer perguntas, ele recebe a única certeza que possui: a presença de Deus em meio à incerteza e ao nada, como a realidade única, mas que não pode ser ‘classificada’ ou identificada” (QA, p.225). Nesse ponto, os incontornáveis paradoxos de uma poética da espiritualidade logo se fazem presentes pois que o solitário “sabe aonde vai, mas não está ‘seguro de seu caminho’; sabe, apenas, porque para lá se dirige. Não vê antecipadamente o caminho, e quanto chega, ele simplesmente chega” (QA, p.225). Pode-se falar nas “riquezas de seu vazio”; ou ainda que “sua pobreza é tão grande que ele nem chega a ver a Deus; tão grandes são suas riquezas, que vive perdido em Deus e perdido para si mesmo.

Nunca se acha a distância suficiente de Deus para poder vê-lo em perspectiva ou como um objeto. Foi sorvido por Deus, e, portanto, jamais, por assim dizer, O vê” (QA, p.226).

Merton parte para a finalização do ensaio, embora sereno, com uma perceptível nota melancólica, ao associar o solitário à figura do profeta a quem ninguém quer ouvir, cuja voz que clama no deserto, ecoa como um sinal de contradição. O mundo o rejeita e, assim, de certa maneira rejeita a temida solidão do próprio Deus. O que de fato o mundo rejeita é a “absoluta independência” de Deus, sua “misteriosa transcendência”, que não pode ser absorvida pela trama dos conceitos mundanos, e O coloca infinitamente fora do alcance das palavras, pois não pode ser reduzido a um objeto.

Não obstante esta nota melancólica, o último tópico do texto o finaliza, ao que tudo indica propositalmente, reafirmando a tônica central de que a solidão de que aí se fala não é a de um eu egoísta. Bem ao contrário, o que desaparece é um eu superficial, um falso eu social, para que emerja um eu verdadeiro, pleno e profundo, cuja “soledade se encontra com a soledade de todos os homens e com a de Deus” e, nesse sentido, essa é sempre universal (QA, p.230).

Essas *Notas para uma filosofia da solidão* de forma bastante nítida procuram estabelecer um diálogo com a sociedade, sobretudo com diferentes interlocutores culturais de Merton. Nas suas cartas a escritores, por exemplo, ele menciona para vários dos destinatários o texto em questão. Partamos agora para algumas de suas meditações na pequena e singela, mas extraordinária obra, *Thoughts in solitude*, na tradução brasileira, *Na liberdade da solidão*.

Algumas das ideias abordadas no ensaio de 1960, já estão aí presentes neste texto de 1956, mas aqui a abordagem é bem diferente, já que o tom aqui é meditativo, poético, e mesmo litúrgico, pois que entrecortado por orações de uma tocante intimidade.

O primeiro tema, que aliás dá título a toda a segunda parte da obra, é o do *amor à solidão*. Antes de tudo, o que se evidencia de maneira bastante explícita é que a busca da solidão deve advir de uma atitude amorosa. Se daí partir, nem é preciso um ambiente externo para se manifestar, basta se tomar consciência da condição humana da solidão. Inclusive, “só o puro amor pode esvaziar perfeitamente a alma das imagens das coisas criadas, e nos elevar acima do desejo” (LS, p.86).

Distancia-se Merton da tentativa de transformar a solidão em um “problema”, mais uma vez naquela perspectiva da recusa de transformá-la em um argumento. Por isso pode afirmar que “sabe alguém que encontrou sua vocação, quanto cessa de pensar em como viver e começa a viver. Assim, se alguém é chamado à vida solitária, deixará de se interrogar como deverá viver e começará a viver em paz somente quando se acha em solidão” (LS, p.69). O

que não significa uma vida sem contradições, pois sempre existiram contradições na alma humana, e não será a solidão a resolver esta questão.

Uma das formas em que ela pode se apresentar como problema é quando pensada meramente como subjetiva e interior, fruto de um “esforço de interiorização”. Longe de uma postura espiritualizante, de forma desconcertante e num tom despojado, Merton ressalta que o lugar da solidão é outro, “pertence à substância da santidade” (LS, p.67). Também alerta, “não devo ir à solidão para imobilizar minha vida, para tudo reduzir a uma concentração rígida sobre alguma experiência interior” (LS, p.84). Assim a solidão deixa de ser um problema, pois na gratuidade de um espírito livre “a solidão tem de ser objetiva e concreta. Tem de ser uma comunhão com algo maior que o mundo, grande como o próprio Ser, de maneira que na profunda paz da solidão encontremos Deus” (LS, p.67-68).

Já se faz presente nesta pequena obra uma questão que ocupará intensamente o pensamento de Merton nos seus últimos anos de vida, que é a percepção de que a linguagem - nesta sociedade contemporânea, midiática e utilitarista - foi profanada, perdeu sua potência de dizer, e, é aí que o silêncio se impõe, quase que como uma necessidade. Há uma dialética da palavra e do silêncio. É o tempo necessário do silêncio que permitirá o desabrochar de uma palavra, senão plena, ao menos resgatada em sua possibilidade de algo dizer: “quando já tivermos vivido bastante tempo a sós com a realidade que nos cerca, teremos aprendido o sentimento de veneração que nos ensinará como pronunciar algumas palavras boas sobre essa realidade, do fundo da nossa silenciosa quietude, que é mãe da Verdade” (LS, p.68). Ou ainda, “a verdade se eleva do silêncio do ser à tranquila e tremenda presença da Palavra. Mergulhando, então, novamente, no silêncio, a verdade das palavras nos transporta até o silêncio de Deus” (LS, p.68).

São em textos assim que uma mística mertoniana se faz bastante presente, quando, escavando ainda mais o tema, lança ao leitor meditações como esta: “as palavras estão colocadas entre silêncio e silêncio; entre o silêncio das coisas e o silêncio de nosso próprio ser. Entre o silêncio do mundo e o silêncio de Deus” (LS, p.68). Somente quando enfrentarmos e conhecermos esse mundo do silêncio, é que as palavras não mais nos separarão nem de Deus, nem dos homens, nem das coisas.

Pensamento e vida, oração e trabalho, deixam de ser dicotomias e passam a ser vividos como uma coisa só. Quando alguém encontra a plenitude em sua vocação, “nesse momento, tudo está unificado, em ordem, em paz” (LS, p.69). Não se trata pois de um intervalo, de uma intermitência entre a ação e uma parada, trata-se, de fato, de um contínuo onde “toda a nossa vida pode, então, ser um fluir ao encontro do ser e do silêncio dos dias” (LS, p.84).

Como que num eco a São João da Cruz lembra, contudo, uma certa agonia que atravessa essa noite da alma que procura e luta em sua solidão, “pois o silêncio interior depende de um contínuo procurar, um contínuo gritar na noite, um repetido debruçar-se sobre o abismo”. É preciso incessantemente encontrar o silêncio de Deus, “pois ele é encontrado quando procurado, e, quando não mais o buscamos, ele nos escapa” (LS, p.70). O solitário tomou uma decisão tão forte que pode ser provado pelo deserto, pela morte, de tal forma que Merton chega a identificá-lo como “o irmão mais moço do mártir” (LS, p.79).

Outra dimensão fundamental é a relação entre a humildade e o silêncio. Se é verdade que há um certo tipo de silêncio que vem do orgulho, o autêntico silêncio é aquele que brota da humildade, em sua serenidade, mansidão e repouso. Por isso “o solitário cristão não procura a solidão apenas como atmosfera ou quadro para uma espiritualidade exaltada especial” (LS, p.80). Alguma resistência a alguma vida em comum, se dá exatamente na medida em que a comunidade muitas vezes se perde em um estilo de vida complicado, perdendo-se a simplicidade a qual a vida solitária pretende, exatamente, resgatar.

A solidão liberta, e talvez uma das melhores expressões deste espírito de liberdade, seja um profundo sentimento de unidade, no qual “toda a minha vida se torna oração” (LS, p.73), e tudo que é tocado se transforma em oração.

Insiste Merton na formulação de que a experiência da solidão só é possível onde há pobreza, onde não há apego a falsas seguranças, onde se reconhece a verdadeira condição humana de desamparo e carência. Uma total e incondicional dependência de Deus.

Não existe técnica para encontrar o Senhor, pois Ele é encontrado por meio de “Sua vontade”, pois “logo que alguém está disposto a ficar só com Deus, estará só com ele, não importa onde se encontra – no campo, no mosteiro, na floresta, na cidade” (LS, p.76). E esta experiência, da infinita liberdade de Deus que resplandece nas profundezas da alma e a ilumina, ainda que como um relâmpago, abre os olhos do homem, por um instante, sobre a eternidade.

E assim prossegue Merton, extraíndo da solidão contemplativa inúmeros sentidos, o que lhe permite afirmar, ainda, que “na verdadeira oração, se bem que cada momento silencioso permaneça o mesmo, cada momento é uma nova descoberta de um novo silêncio, uma nova penetração naquela eternidade em que todas as coisas são novas” (LS, p.77). Tem-se a impressão de que Merton vai contornando o tema, explorando seus sentidos, redobrando seus olhares, reiniciando suas aproximações, reelaborando suas percepções, escolhendo com atenção suas palavras, como se a cada nova afirmação despontasse algo de verdadeiro sobre a

experiência da solidão e da contemplação, mas não a sua verdade toda. Há sempre algo a acrescentar.

A solidão pode ser compreendida como uma vocação, um “entregar-se, dar-se, confiar-se completamente ao silêncio de uma paisagem de bosques e montes ou do mar ou do deserto; ficar sentado, imóvel, enquanto o sol desponta sobre a terra e enche de luz o silêncio. Orar e trabalhar pela manhã e dar-se ao labor e ao repouso à tarde, e, novamente, ao entardecer sentar-se quieto meditando, quando cai a noite sobre a terra e quando o silêncio se enche de escuridão e de estrelas” (LS, p.79). Assim, se por um lado é uma vocação especial, no sentido daquela disponibilidade para enfrentar o deserto e a morte; por outro, não tem nada de especial, como se fosse uma “espiritualidade exaltada”, já que é a expressão máxima da entrega e da dependência total a Deus.

Também neste texto, e este é um aspecto central nesta pesquisa, é sempre bom lembrar, Merton faz questão de esclarecer que, enquanto “dom de si” que nada faz para “obter algo”, aquele que “procura a solidão como expressão de seu dom total a Deus”, não “pode significar renúncia e desprezo do ‘mundo’ em seu sentido mau”, também “nunca é renúncia à comunidade cristã” (LS, p.80). Sobretudo, também, porque é na solidão que se descobre o amor, o amor de Deus e o amor do humano, e, “quando se aprende isto, nosso amor pelos outros se torna puro e forte. Podemos ir ao seu encontro sem vaidade nem espírito de autocomplacência, amando-os com algo da pureza, da mansidão e do escondimento do amor de Deus por nós”, e ainda acrescenta, “esse é o verdadeiro fruto e o verdadeiro escopo da solidão Cristã” (LS, p.95).

Neste sentido, a vida contemplativa solitária é uma imitação e realização das palavras de Jesus, no sentido de reconhecer-se um com o Pai, fazendo a sua vontade. É agir como Jesus age em relação ao Pai. Lembrando as palavras de Jesus no evangelho, “todo aquele que ouve o Pai vem a mim” (Jo 6,58), Merton acentua que “ouvimos melhor o Pai na solidão” (LS, p.83). Ao ser atraído pelo Pai ao deserto, lá o solitário se dispõe a “ser nutrido por nenhum outro alimento a não ser Jesus” (LS, p.83). Expressando-se assim, a vida solitária, como comunhão contínua, vida de gratidão e total dependência na misericordiosa bondade do Pai, é possível naquele mesmo “espírito de abandono do salmista” que confessa: “sou um mendigo e um pobre; o Senhor cuida de mim” (Sl 39,18). É o lançar-se da fé, que aí se realiza em toda a sua radicalidade. Merton chega mesmo a afirmar que “a grande tarefa da vida em solidão é a gratidão” (LS, p.92).



Formula uma tipologia dos que vivem *para Deus, com Deus, ou em Deus*, acrescentando que o solitário, sentado debaixo desta árvore, pode desfrutar das três dimensões.

Os salmos, que ocupam um lugar especial em nosso estudo, quando da abordagem sobre a oração em Merton, também ocupam um lugar especial quando se trata da experiência da solidão, quanto ao que, são extraordinárias suas próprias palavras:

Os salmos são, em verdade, o jardim do solitário, e as escrituras, o seu paraíso. Revelam-lhe seus segredos, porque, em sua extrema pobreza e humildade, nada mais tem para fazê-lo viver a não ser os frutos que aí colhe. Para o verdadeiro solitário, a leitura da Sagrada Escritura deixa de ser um “exercício” entre outros exercícios, um meio de “cultivar” o intelecto ou “a vida espiritual”, ou ainda um meio de “apreciar a liturgia”. Àqueles que leem a Escritura num estilo acadêmico, ou estético, ou apenas “devocional”, a Bíblia, de fato, oferece um agradável refrigério e pensamentos úteis. Mas, para penetrar nos segredos íntimos das Escrituras, temos de fazer delas, em verdade, nosso pão cotidiano. Temos de nelas encontrar a Deus nos momentos em que mais dele necessitamos – e, geralmente, quando não temos nenhum outro lugar onde encontrá-lo e lugar algum onde procurar! (LS, p.93)

Acrescenta ainda que os salmos estão repletos da simplicidade bem humana de homens como Davi, que como homem conhecia e amava a Deus.

Como já ressaltado, estas meditações de Merton, diferentemente do ensaio, mais do que um estudo sobre a solidão, caracterizam-se como exercícios na/de solidão, o que provavelmente explique a opção de Merton de entrecortá-lo com orações. Mas também porque, e por fim, entende que a vida contemplativa solitária é, talvez acima de tudo, vida de oração, “portanto, será o solitário alguém que está sempre em oração e sempre atento ao Senhor, cuidadoso da pureza de sua oração a Deus, velando para não substituir suas próprias respostas às de Deus” (LS, p.81). Destacando-se aí duas características. Primeiro que a vida de oração será fundada sobretudo na oração de “petição”, que situa o solitário sempre na condição de necessitado e dependente. E a outra característica é a convicção de que sua oração será “sempre ouvida”.

Aqui talvez seja o espaço oportuno para trazer ao leitor uma das mais belas orações de Merton por ele inserida, justamente, nesta obra que ora analisamos:

Senhor, meu Deus, não sei para onde vou. Não vejo o caminho diante de mim. Não posso saber com certeza onde terminará. Nem sequer, em realidade, me conheço, e o fato de pensar que estou seguindo a tua vontade não significa que, em verdade, o esteja fazendo. Mas creio que o desejo de te agradar te agrada realmente. E espero ter esse desejo em tudo que faço. Espero que jamais farei algo de contrário a esse

desejo. E sei que, se assim fizer, tu me hás de conduzir pelo caminho certo, embora eu nada saiba a esse respeito. Portanto, sempre hei de confiar em ti, ainda que me pareça estar perdido e nas sombras da morte. Não hei de temer, pois estás sempre comigo e nunca me abandonarás, para que eu enfrente os perigos que me cercam. (LS, p.66)

Finalizemos o tópico reportando-nos ao último texto mencionado, *Amor e Solidão*, escrito em 1966, como uma introdução à edição japonesa da obra *Thoughts in Solitude*, que se acabou de analisar, vindo a se configurar como um pequeno ensaio incluído na obra póstuma *Amor e Vida*, publicada em 2004.

Aí Merton retoma alguns dos mesmos temas, mas os aborda de uma outra maneira. A primeira grande diferença vem sinalizada em nota que inseriu no início do texto, em que esclarece seus leitores de que “a finalidade destas anotações, não é elaborar uma defesa da solidão [...] mas simplesmente deixar a solidão falar um pouco e dizer algo de si” (AV, p.16). É neste sentido que explora os paradoxos desta contraditória experiência da solidão contemplativa. Rejeita mais uma vez qualquer tentativa de transformar as experiências aí mencionadas, do amor e da solidão, em um problema que esperariam uma resposta. Não há perguntas e não há respostas.

Pretende que suas palavras permitam fazer ecoar o silêncio e a paz que já se fazem presentes na natureza, no vento, nos pinheiros, e na chuva que vagueia livremente pelos rios e florestas, e aguardam por ser ouvidos. Exigindo, no entanto, um ouvinte que é um não-ouvinte. Quem é esse não-ouvinte?, pergunta Merton, para já completar: “a única resposta é o próprio Ouvir. O clima adequado a esse Ouvir é a solidão. Ou melhor, esse Ouvir que é Não-Ouvir é ele próprio a solidão” (AV, p.17). Parece, pois, querer demarcar, que se trata menos de um esforço por parte do solitário, e mais um predispor-se para abraçar a solidão, no horizonte de uma unidade anterior a qualquer divisão.

Retoma o tema da união, aqui pensado como uma categoria ontológica: “ele (o solitário) está afinado com todo o Ouvir do mundo, pois vive em silêncio. Ele não escuta o fundo do ser, mas se identifica com aquele fundo no qual todos os seres se ouvem e conhecem a si mesmos”. E, dá ênfase ao amor, que é, precisamente, esse fundo do ser: “o paradoxo da solidão é que sua verdadeira base é o amor universal – a verdadeira solidão é a unidade indivisa do amor para a qual não há número” (AV, p.18).

De passagem Merton aciona sua bem conhecida distinção antropológica entre a *pessoa* e o *indivíduo*. Enquanto a ideia de indivíduo sinaliza aquele que é contado apenas como um número, uma variável estatística que estabelece e acentua a divisão; a pessoa é para ele uma

unidade que é amor, é indivisa em si mesma porque está aberta a todos, exatamente porque o amor é a fonte e o fim de todas as pessoas. Inclusive, nas profundezas de nosso ser, não haveria mais uma distinção entre um eu e um não-eu, porque tudo estaria assentado no Amor infinito, criativo e redentor de Deus.

O amor é realmente a categoria central neste pequeno ensaio sobre a solidão. Aí insiste que “o objeto de fé é Um – Deus, Amor”, e mais, tudo deve “convergir para o Amor como os raios da roda convergem para seu eixo” (AV, p.21).

Quando se pensa na tendência alienante e divisionista das sociedades contemporâneas, é realmente digno de nota a forma franca e corajosa com que Merton insistiu neste tema do amor como fonte, raiz, base, finalidade da vida em Deus. Há uma singeleza nesta intensa afirmação de fé, que lembra a desconcertante mensagem das escrituras, quando menciona que Deus escolheu as coisas fracas deste mundo para confundir as fortes.

Mais uma vez volta à dialética da palavra e do silêncio. Reconhece que o cristianismo é uma religião da palavra e que a palavra é amor, mas lembra que “às vezes, esquecemos que a Palavra emerge, antes de tudo, do silêncio. Quando não há silêncio, então a Única Palavra que Deus fala não é realmente ouvida como Amor. Então só ‘palavras’ são ouvidas” (AV, p.19). Somente nessa Única Palavra que antecede as palavras e o silêncio, o falar e o ouvir, é que Deus se manifesta como Amor infinito, e “essa Palavra Única só é ouvida no silêncio e na solidão do coração vazio, no coração indiviso, altruísta, no coração que está em paz, desapegado, livre, sem preocupações” (AV, p.20).

Também aqui Merton faz questão de passar, ainda que rapidamente, pelo tema recorrente em seus textos, da falência das palavras em nosso mundo contemporâneo, bem como do medo que o homem ocidental tem da solidão. Embora se gabe de uma maioria herdeira da ousadia das luzes, de fato este homem ocidental é incapaz de ficar sozinho, em silêncio, e enfrentar sem hipocrisia o desolamento de sua insegurança e os fantasmas de seus temores.

Merton convida a todos a abrirem “a porta interior do coração para os silêncios infinitos do Espírito, de cujos abismos jorra sem falha o amor e se dá a todos” (AV, p.23). A partir de uma alusão a Heidegger, se interroga se seria certo dizer que se entra na solidão para se chegar à raiz da existência. E responde: “seria melhor dizer simplesmente que na solidão *estamos* na raiz. Aquele que está sozinho, e está consciente do que significa a solidão, encontra-se simplesmente na base da vida. Está ‘no Amor’. Está apaixonado por tudo, por todos, por todas as coisas” (AV, p.23).

Estamos conscientes de que essa sucessão quase demasiada de citações de Merton, dos textos por ora priorizados como objeto de leitura, podem em alguma medida abusar da paciência do leitor. Assumimos o risco, pois quer nos parecer que nenhuma paráfrase ou comentários à margem, traduziriam à altura as decisivas palavras de Merton, a um só tempo cortantes mas também acalentadoras.

### 3.2 Na profundidade do silêncio

Profundamente entrelaçado - no sentido literal da expressão - com o tema anterior da solidão, o silêncio foi um tema igualmente intenso e sempre presente na obra de Merton e foi um ideal por ele sempre buscado. No seu diário em 08 de Janeiro de 1950 registra: “A dialética entre o silêncio e fala. Temos de guardar silêncio por dois motivos: por amor a Deus e por amor à fala” e três dias depois registra, “pela primeira vez em minha vida eu te estou descobrindo, ó solidão [...] agora sei que está próximo o dia em que serei capaz de viver sem palavras”.<sup>212</sup>

O objetivo deste tópico é abordar este aspecto. Em um primeiro momento trazendo alguns expressivos estudos sobre o silêncio, os quais permitirão realçar sua importância em diferentes campos bem como suas distintas significações. E, na sequência, explorar o tema em Merton, priorizando alguns ensaios que o tematizam explicitamente mas também atento a uma certa atmosfera do silêncio que perpassa seus principais livros bem como sua trajetória contemplativa.

Dada a estreita inter-relação entre o silêncio e a solidão, que levava Merton, sempre que estava a abordar um deles, contemplar o outro também, o desafio aqui será ressaltar algumas especificidades do silêncio na experiência contemplativa, a nos permitir reconhecê-lo como um tema com identidade própria e diferenciada importância.

O tema do silêncio, com toda a densidade de sentido nele inscrito, tem sido abordado em diferentes campos do conhecimento. Na filosofia, dentre tantos, Merleau-Ponty, por exemplo, o abordou de forma esplêndida num ensaio hoje considerado clássico – *A linguagem indireta e as vozes do silêncio*, inserido na obra *Signos*, publicada em 1960.<sup>213</sup> Retomando a ideia fundadora de Saussure, de “que os signos um a um nada significam, que cada um deles expressa menos um sentido do que marca um desvio de sentido entre si mesmo e os

<sup>212</sup>MERTON, Thomas. SJ, p.301-303 e também ES, p.158.

<sup>213</sup>MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

outros”,<sup>214</sup> o filósofo chama a atenção para o fato de que “a língua é feita de diferenças”, e é nesta possibilidade que o silêncio terá importância tanto quanto a fala, tal como na partitura a pausa musical não é apenas uma ausência de som, mas constitui com este a estrutura de sentido da música como um todo. Direcionando sua reflexão para o trabalho criativo do escritor, percorrendo temas centrais da linguagem, em especial o campo semântico, da significação, o filósofo convida o leitor a “detectar sob a linguagem falada uma linguagem operante ou falante”, que ultrapassa “a transparência da linguagem falada”.<sup>215</sup> Assim, poder-se-ia dizer que, além da articulação som e sentido, teríamos uma outra “linguagem operante” que vem mais da articulação silêncio e sentido. A lógica pressuposta nestas reflexões é aquela que procura ultrapassar uma visão reducionista da linguagem limitada a suas possibilidades tão somente designativas. Como ocorre em tantos outros autores, também aqui Merleau-Ponty encaminhará a discussão para evidenciar que, sobretudo a linguagem literária carrega consigo essa possibilidade polissêmica, pois, é próprio da obra de arte conter não apenas uma ideia, mas “matrizes de ideias”.<sup>216</sup> Mas mesmo as outras linguagens precisam lidar com o silêncio, já que “nenhuma linguagem se separa totalmente da precariedade das formas de expressão mudas, não reabsorve a própria contingência, não se consome para fazer aparecer as próprias coisas”.<sup>217</sup> O texto é finalizado com a indicação de que a linguagem, embora muitas vezes, senão sempre, se pretenda total, o fato é que essa totalidade é apenas um ideal, ou mesmo uma ilusão, já que precisa aceitar os limites incontornáveis de suas impossibilidades. A linguagem não diz tudo, sempre falhará, por intrínseca insuficiência, ainda que manifestada na forma paradoxal de um excesso.

Da mesma época, fim dos anos cinquenta e início dos anos sessenta, do campo dos estudos literários, vem uma obra bastante conhecida e também referência obrigatória sobre o tema que é *Linguagem e Silêncio – Ensaio sobre a crise da palavra*, de George Steiner, um autor que Merton não só conhecia como tomará como base em um de seus ensaios.<sup>218</sup> Como informa Steiner na introdução da obra, trata-se de “uma coletânea de ensaios sobre linguagem e a crise da linguagem em nossa época, esclarecendo ainda que esses ensaios “argumentam que determinadas pressões da política totalitária, da barbárie social, do analfabetismo e dos modismos têm minado o caráter da linguagem”.<sup>219</sup> O horizonte é o mesmo daquele que

---

<sup>214</sup>Ibid., p.39.

<sup>215</sup>Ibid., p.79.

<sup>216</sup>Ibid., p.81.

<sup>217</sup>Ibid., p.83.

<sup>218</sup>STEINER, George. *Linguagem e Silêncio: Ensaio sobre a crise da palavra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

<sup>219</sup>Ibid., p.11.

Adorno colocava quanto à impossibilidade de se fazer poesia depois de Auschwitz. A palavra manipulada, corrompida, desumanizada, esvazia os significados e de certa forma se torna impossível. O silêncio, em sua mudez, se coloca aí como uma possibilidade, uma alternativa, e constata o autor que boa parte da melhor literatura contemporânea se caracteriza por uma forma de se expressar mais elusiva, emudecida, silenciosa. Uma expressão utilizada pelo autor, “palavras da noite”, sugere uma espécie de literatura negativa, tal como se fala em teologia negativa, cuja potência expressiva estaria mais no vazio de uma ausência do que na eloquência de uma presença.

A psicanálise é outro campo de estudos que também tem chamado a atenção para a relevância do silêncio. Em 1989 o psicanalista e psiquiatra francês J.-D. Nasio organizou uma coletânea de estudos sobre o tema, demonstrando que desde o início o silêncio ocupou um papel importante nos processos psicoterapêuticos de desvendamento da alma humana em situações de análise.<sup>220</sup> Nasio abre a obra com a vigorosa afirmação de que “o silêncio está sempre presente numa sessão de análise, e seus efeitos são tão decisivos quanto os de uma palavra efetivamente pronunciada. Silêncio do paciente ou do analista, silêncio crônico ou efêmero, silêncio de resistência ou de abertura do inconsciente, ele constitui um fato analítico de primeira importância no desenrolar de um tratamento”; e, acrescenta quanto ao estatuto epistemológico do silêncio, enquanto uma categoria, “mas, além dessa presença clínica essencial, o silêncio representa também e principalmente uma entidade teórica fundamental: dentre todas as manifestações humanas, ele continua sendo aquela que, de maneira muito pura, melhor exprime a estrutura densa e compacta, sem ruído nem palavra, de nosso inconsciente próprio”.<sup>221</sup> Os ensaios da obra, em sua amplitude e rica diversidade de abordagens, convergem no sentido de mostrar que, do ponto de vista da subjetividade humana, o silêncio é tão expressivo quanto o discurso das palavras. O calar-se vale tanto quanto o falar, e, umas tantas vezes, vale até mais.

Na linguística, desde Saussure, o tema do silêncio também esteve sempre presente, senão colocado de forma tão explícita, ao menos sempre suposto em suas categorias centrais tais como língua enquanto sistema, e no seu interior, as relações entre os signos, a relação significante/significado etc. Uma reconhecida linguista brasileira, a partir do subcampo da análise do discurso, publicou em 1997 a obra *As Formas do Silêncio – No Movimento dos Sentidos*, obra que se tornou referência na área sendo inclusive premiada

---

<sup>220</sup>NASIO, J.-D. *O Silêncio na Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2010.

<sup>221</sup>Ibid., p.7.

internacionalmente.<sup>222</sup> O estudo esmiúça os variados sentidos do silêncio a partir de sua forma, ou seja, desde o ponto de vista do trabalho da própria linguagem, linguagem em movimento. Afirma a autora, “Há um modo de estar em silêncio que corresponde a um modo de estar no sentido e, de certa maneira, as próprias palavras transpiram silêncio. Há silêncio nas palavras”.<sup>223</sup> O silêncio - e não “silenciamento” que remeteria a uma posição de passividade - aponta para uma dimensão de “não-dito” na linguagem, de “resto”; aponta para um “caráter de incompletude da linguagem”, pois, “todo dizer é uma relação fundamental com o não-dizer”.<sup>224</sup> Trata-se de uma obra intrincada e de difícil leitura mas que não deixa dúvidas quanto às potencialidades semânticas do silêncio e quanto à sua inscrição constitutiva na/da linguagem.

Esta breve incursão quanto ao tema do silêncio em diferentes campos de estudo, que optamos por fazer no corpo do texto e não em uma nota de rodapé, pode parecer ao leitor uma digressão, mas assim não o entendemos. São estudos que nos ajudam a perceber que o silêncio não é apenas uma negação, embora possa sê-lo também. O silêncio é uma outra forma de dizer, por isso Merleau-Ponty pode referir-se às “vozes do silêncio”. Ele tem sua própria eloquência, marcada não pela ressonância acústica e sim pela profundidade de sua própria duração e pelo movimento de seus próprios sentidos que funcionam na dinâmica dos não-ditos, dos vazios. Sendo assim, podemos melhor dimensionar e compreender a experiência monástica do silêncio, de uma rica e longa tradição. E no caso de Merton, melhor compreender sua opção pessoal, para além mesmo das referências cenobíticas da comunidade monástica, por uma experiência com o silêncio ainda mais radical, consumada na concretização do ideal por anos acalentado de uma ermida, simples e silenciosa, que lhe permitisse entrar, mais densamente, no sempre espantoso mundo do “grande silêncio”.<sup>225</sup> Ousaríamos dizer que essa longa tradição mística e monástica do silêncio vem elaborando ao longo dos séculos uma sabedoria profunda e refinada sobre o silêncio – suas formas, seus sentidos, suas potencialidades – e, nesse sentido, antecipando as sugestivas intuições sobre o silêncio que o pensamento contemporâneo tem elaborado por outras vias, como é o caso dos autores acima mencionados.

---

<sup>222</sup>ORLANDI, Eni Puccinelli. *As Formas do Silêncio*: No Movimento dos Sentidos, Campinas: Unicamp, 1997.

<sup>223</sup>Ibid., p.11.

<sup>224</sup>Ibid., p.12.

<sup>225</sup>O filme *No Grande Silêncio*, do cineasta alemão Philip Gröning, que acompanhou, em 1984, com refinada sensibilidade, o cotidiano do mosteiro cartuxo *Grande Chartreuse*, situado nos Alpes franceses, veio possibilitar a nós, contemporâneos, visualizarmos e em alguma medida participarmos, por cerca de três horas, dessa impressionante opção existencial pelo silêncio, atualizando-nos seu sentido.

Antes de tudo é bom lembrar, mais uma vez, que a ordem cisterciense é uma ordem reconhecida como uma das ordens contemplativas que opta, caracteristicamente, não só por uma espiritualidade silenciosa, mas também por um estilo de vida e por um cotidiano permeados pelo silêncio. A linguagem aí utilizada é a dos sinais e gestos constituindo um código específico de comunicação. Se esta opção pode parecer radical no contexto do mundo contemporâneo, mais radical ainda parecerá a opção que Merton fez por viver como eremita, aprofundando e intensificando ainda mais essa experiência do silêncio. Não há dúvida pois de que o silêncio ocupa um lugar privilegiado na vida e no pensamento de Merton. Um estudo que aprofundou esta dimensão da espiritualidade mertoniana inicia seu texto chamando a atenção para a dificuldade de alguém tentar compreender essa opção sem tê-la também experienciado em alguma medida.<sup>226</sup> Para este autor “Merton em geral mais evoca do que analisa o significado que encontrou no silêncio”.<sup>227</sup> Chamando a atenção para a necessidade de se compreender o silêncio religioso de uma maneira positiva e lembrando ainda os diferentes tipos e níveis de silêncio que atravessam a história das religiões, o autor propõe delinear ao menos três tipos de silêncio: o público, o ascético e o meditacional. Embora seja uma classificação interessante e de alguma forma reconhecíveis em Merton, penso que os textos de Merton transpiram e transmitem uma força e liberdade tão intensas que ultrapassam quaisquer classificações, de alguma maneira as dilui desaguando mesmo no campo de uma experiência mística e só plenamente reconhecíveis nessa perspectiva. O silêncio como uma experiência com o mistério, como algo inviolável e inapreensível. Nessa dialética quase impossível entre a linguagem e o silêncio, quando a linguagem tenta por meio de suas fugazes palavras apreender a intensidade do silêncio, apenas paradoxos e metáforas permanecem.

Adentrando ao sempre impactante mundo interior de Merton, exploremos suas considerações sobre o silêncio, iniciando por um de seus textos dedicados ao tema, embora pequeno de uma rica profundidade: *Silêncio criativo*.<sup>228</sup> Merton situa sua reflexão sobre os sentidos do silêncio no interior da sua concepção antropológica com tons existenciais. Para Merton há dois “eus”. Um é o eu social, que cumpre certas exigências impostas pela sociedade e, neste sentido, é marcado por artifícios e caracteriza-se, de fato, como uma máscara. É o mundo dos negócios, do fingimento, dos atrativos. O outro eu é o eu interior, expressão mais profunda e autêntica de um ser que ousou confrontar-se consigo mesmo: “há um eu calado dentro de nós cuja presença é perturbadora precisamente porque é tão calado:

---

<sup>226</sup>TEABAN, John F., *The Place of Silence in Thomas Merton's Life and Thought*. In: HART, Patrick (ed.). *The Message of Thomas Merton*, p.91-114.

<sup>227</sup>Ibid., p.92.

<sup>228</sup>MERTON, Thomas. *Silêncio criativo*. In: AV, p.40-48.



ele *não pode* ser falado. Tem de permanecer calado. Articulá-lo, verbalizá-lo é corrompê-lo, e sob certos aspectos destruí-lo” (AV, p.42).

É no dilema desses dois trajetos que se colocam os polos do silêncio e do ruído. Vejamos, a partir das palavras do próprio Merton: “ora, enfrentemos francamente o fato de que nossa cultura está de muitos modos organizada para nos ajudar a fugir de qualquer necessidade de enfrentar esse eu silencioso, interior. Vivemos em estado de constante semi-atenção ao som de vozes, música, tráfego, ou ao ruído generalizado à nossa volta o tempo todo. Isso nos mantém imersos num mar de ruídos e de palavras, num ambiente difuso no qual nossa consciência fica meio diluída” (AV, p.42-43). Resignação, indiferença, alienação, distração, inquietação, tumulto e congestionamento, uma incapacidade de estar plenamente *presente*, são expressões que Merton utiliza no sentido de caracterizar este homem contemporâneo.

Muito bem, o papel do silêncio é exatamente possibilitar o acesso a esse nosso “eu interior”, como afirma Merton: “no silêncio enfrentamos e admitimos a brecha entre as profundezas de nosso ser, que ignoramos constantemente, e a superfície que é infiel à nossa própria realidade. Reconhecemos a necessidade de estar à vontade conosco a fim de ir ao encontro dos outros, não com apenas uma máscara de afabilidade, mas com um compromisso real e um amor autêntico” (AV, p.44).

Percebe-se pois que o movimento rumo ao silêncio, é um movimento duplo, em duas direções. O mergulho em si é, ao mesmo tempo, a descoberta e a possibilidade de ir-se ao encontro do outro. Contemporâneos apressados que somos, acostumados demais à correria de nossos dias, identificados com um cristianismo talvez falante e ativo demais, poder-se-ia, prematuramente, acusar essa busca pelo silêncio como uma espécie de fuga da comunidade humana e da esfera pública. A isso Merton responderia tratar-se exatamente do contrário. Quem vai muito rapidamente em direção ao mundo, talvez esteja, de fato, fugindo de si, fugindo desse necessário confronto consigo mesmo e com seu eu interior, e, portanto, fugindo de Deus, já que é aí, no fundo do nosso ser, que Ele habita e se revela. A recusa ao silêncio seria mais o sintoma de uma insegurança e temor existenciais. As palavras de Merton, quanto a isso, são incisivas:

Se temos medo de ficar sozinhos, medo do silêncio, talvez seja em virtude de nossa secreta desesperança de reconciliação íntima. Se não temos a esperança de ficar em paz conosco em nossa própria solidão e em nosso silêncio pessoal, jamais seremos capazes de nos encarar: continuaremos correndo sem parar. E essa fuga do eu é, como indicou o filósofo suíço Max Picard, uma “fuga de Deus”. Afinal de contas, é nas profundezas da consciência que Deus fala, e, se recusamos a nos abrir por

dentro e a olhar essas profundezas, também recusamos nos confrontar com o Deus invisível presente dentro de nós. Essa recusa é uma admissão parcial de que não queremos que Deus seja Deus, assim não queremos que nós mesmos sejamos nossos eus verdadeiros. (AV, p.44)

É bom enfatizar que Merton assim se expressa, não apenas em relação às pessoas em geral, mas chamando atenção de forma pontual e direta aos “crentes”, que criam suas específicas máscaras externas e superficiais: “também os crentes tratam com um Deus que é feito de palavras, sentimentos, *slogans* reconfortantes, um Deus que é menos o Deus da fé do que o produto de rotina social e religiosa”, essa imagem reconfortante de Deus, “uma espécie de ídolo” que substitui o Deus invisível da fé, tem como função exatamente “proteger-nos de um encontro profundo com nosso verdadeiro eu interior e com o verdadeiro Deus” (AV, p.44). É exatamente aí que o silêncio deve se fazer presente:

O silêncio é portanto importante, mesmo na vida da fé em nosso encontro mais profundo com Deus. Não podemos estar sempre falando, rezando com palavras, engabelando, argumentando ou mantendo uma espécie de música de fundo devota. Muito do nosso diálogo interior bem-intencionado é, de fato, uma cortina de fumaça e uma evasão. Boa parte dele é simplesmente autoafirmação e, no fim, pouco melhor do que uma forma de justificação de si. Em vez de realmente encontrar Deus no despojamento da fé, no qual nosso ser mais íntimo se apresenta nu diante dele, encenamos um ritual interior cuja única função é acalmar a ansiedade. (AV, p.44-45)

A categoria da *escuta* também é destacada por Merton quanto à função do silêncio, pois que pelo silêncio “ficamos à escuta do inesperado”, e nessa espera silenciosa nossa “fé pura” é testada (AV, p.45). Merton lembra aí a atitude profética (cf. Is 30,15). O raciocínio vai no sentido de demonstrar que enquanto ficamos envolvidos em nossas transações e estratégias, não deixamos espaços para a própria graça de Deus atuar. É preciso silêncio e tranquilidade de forma que nos tornemos um solo fértil por onde a semente da paz possa penetrar. Sendo assim, o silêncio não apenas cumpre aquele seu papel de um trabalho interior através do qual podemos nos conhecer melhor, como nos “torna inteiros, se permitirmos. O silêncio ajuda a reunir as energias dissipadas e dispersas de uma existência fragmentada” (AV, p.45). A vida superficial é um estar fora de si; a vida autêntica, cuja busca passa pelo caminho do silêncio, permite um estar consigo mesmo, superando os apelos confusos de um ser fragmentado, disperso em sua alienação.

Mencionávamos acima estudos da psicanálise que têm compreendido o silêncio como uma das manifestações humanas que melhor exprimem a estrutura e a constituição da subjetividade humana. Também Merton esteve atento a essas conexões. Neste ensaio *Silêncio*

*criativo* traz as observações de Erich Fromm quanto ao alto grau de alienação e frustração presentes na vida americana, e, segundo sua avaliação, aí estaria a raiz da violência ali presente.

Além das explícitas e diretas referências ao monaquismo antigo, outro ponto que Merton sempre destaca em suas reflexões sobre o silêncio, são as referências a outras tradições religiosas e culturais que guardam um rico patrimônio de experiência com o silêncio. Por exemplo o caso dos *quakers*, que, como aponta Merton “sempre deram muita importância a uma escuta comunitária do movimento interior do Espírito” (AV, p.46). Merton está se referindo com toda certeza à singular prática dos quakers de um culto radicalmente silencioso.<sup>229</sup>

Merton faz também referências a algumas agudas observações de Bonhoeffer que, não obstante ser “o apóstolo de um cristianismo radical e ‘secular’”, observou a importância do silêncio e, pensado em relação à igreja, lembra Merton: “o que é mais sério é a observação de Bonhoeffer de que a própria Igreja se enredou demais no palavreado vazio. A seu ver, ao lutar para se afirmar e se defender, a Igreja fez da autopreservação um fim em si mesmo. A Igreja falava cada vez mais *sobre* si mesma e *em favor* de si mesma e cada vez menos em favor do Reino” (AV, p.47). Merton relembra as palavras de Bonhoeffer que afirmou que a Igreja “perdeu com isso sua chance de dizer palavras de reconciliação para a humanidade e para o mundo em geral” (Bonhoeffer apud Merton, AV, p.47). E ainda acrescenta: “Bonhoeffer previu que isso levaria a Igreja – todas as igrejas – a um reino de silêncio, confusão e aparente fragilidade no qual [citando novamente Bonhoeffer] *‘a linguagem tradicional deve necessariamente tornar-se impotente e permanecer silenciosa’*” (AV, p.47). Esse silêncio previsto por Bonhoeffer permitiria às igrejas um retorno “às raízes do nosso ser”, bem como possibilitaria um aprofundamento da oração e da esperança, de uma comunidade que confia e espera em Deus.

Nesta perspectiva do reconhecimento da experiência do silêncio presente em diferentes tradições, Merton ressalta também o rico patrimônio hesicasta, de uma profícua sabedoria espiritual também marcada por uma cuidadosa e delicada experiência com o silêncio.

---

<sup>229</sup>Um estudioso do tema assim informa: “para os Quakers, a sabedoria começa no silêncio. Os Quakers creem que somente quando silenciarmos nossas vozes e nossas almas podemos ouvir a “serena pequena voz” que habita em nós – a voz de Deus que fala a nós e que expressamos aos outros através de nossas ações. Somente pela escuta em silêncio por aquela voz e deixando-a guiar nossas ações é que podemos verdadeiramente deixar nossas vidas falar” (SMITH, Robert Lawrence. *A Quaker Book of Wisdom*. New York: Eagle Brook, 1998, p.3).

Dentre os vários aspectos envolvidos na aproximação de Merton ao zen-budismo, na perspectiva do diálogo inter-religioso, não se pode negar que há também aí implicado, nessa aproximação que traduz uma profunda afinidade, esse elemento do silêncio. É bem reconhecido e bastante demarcado, em consonância com o espírito oriental, o elemento do silêncio na tradição budista. Talvez os *haicais*, aos quais Merton se aproximou chegando mesmo a ensaiar algumas composições em sua característica estrutura, traduza - em sua forma concreta, lapidar e indireta - como nada mais, este espírito do silêncio, nesse caso cristalizado numa escrita minimalista.<sup>230</sup>

Toda essa defesa do silêncio, em Merton, que vimos fazendo, não quer significar, em um outro extremo, um repúdio à palavra e ao diálogo permanente e audível com o mundo. Pois há, com efeito, uma nítida presença de uma dialética entre silêncio e fala na vida e na obra de Merton. Tratando-se de um escritor tão prolixo, esta afirmação soa até como um truísmo. Merton tem necessidade o tempo todo de expressar o seu silêncio. É oportuno, quanto a isso, situar adequadamente o tema, clássico na tradição mística, do tenso e delicado equilíbrio entre o silêncio e o falar, enfoque incontornável nos estudos sobre a mística. Guardar o silêncio é uma forma de proteger a fala, pois que esta vem sendo profanada de várias formas. O excesso de fala, de informação, de comunicação, hiper-ampliados com o fenômeno dos *mass mídia* e mais recentemente com os recursos das novas tecnologias, acaba por esvaziar a potencialidade semântica do signo linguístico.<sup>231</sup> As palavras quando invocadas em excesso se desgastam, é preciso deixá-las em descanso, para que ressurgam no momento oportuno e em suas adequadas e possíveis significações.

É neste sentido, também, que irá dizer que o silêncio, para além de si mesmo, é revestido de um sentido, de uma ordenação: “o silêncio é o pai da palavra. Uma vida inteira de silêncio é ordenada a uma declaração final, que pode ser posta em termos, uma declaração de tudo pelo que vivemos. Vida e morte, palavras e silêncio, são-nos dados por causa de Cristo”, completando ainda, “falamos para celebrá-Lo, e somos silenciosos para meditar nEle e entrar mais profundamente no seu silêncio, que é ao mesmo tempo o silêncio da morte e da vida eterna, o silêncio da noite de Sexta-feira Santa e a paz da madrugada de Páscoa” (HI, p.212).

<sup>230</sup>Num comentário sobre Barthes que também tinha um fascínio pelo *haikai*, a crítica literária Leyla Perrone-Moisés faz o seguinte comentário a propósito da atualidade do haikai bem como sua pertinência para o ocidente: “Nossas línguas ocidentais estão cansadas de fazer sentido, em círculos semânticos viciosos e viciados. Chegamos a uma espécie de engurgitamento, de engarrafamento semântico, em que os sentidos se engalfinham e se autoanulam”. (Ensaio acrescido como Posfácio a: BARTHES, Roland. *Aula*, 17 ed., São Paulo: Cultrix, 2010)

<sup>231</sup>Jacques Ellul dedicou um substancioso estudo ao tema, apontando para o preocupante empobrecimento da palavra no mundo contemporâneo, marcado prioritariamente pelo visual. (ELLUL, Jacques. *A Palavra Humilhada*. São Paulo: Paulinas, 1984)

Avançando com os textos, pode-se destacar da obra *Homem algum é uma ilha* de 1955, um de seus capítulos que oferece inspiradoras meditações sobre o silêncio. Um pequeno texto, de fato uma meditação, que lembra o tom do saltério e evoca algo da tradição mística esponsal. Senão vejamos suas palavras iniciais:

1. A chuva cessa, e o canto puro de um pássaro anuncia, de repente, a diferença entre o Céu e o Inferno. 2. Deus, nosso Criador e Salvador, deu-nos uma linguagem em que Ele pode ser anunciado, pois a fé nos vem pelo ouvido, e as nossas línguas são as chaves que abrem o céu aos outros. Mas, quando o Senhor vem como um Esposo, nada fica por dizer, exceto que Ele vem e que devemos ir ao seu encontro. [...] Saímos, então, a encontrá-Lo na solidão. Aí nos comunicamos com Ele só, sem palavras, sem pensamentos discursivos, no silêncio de todo o nosso ser. (HI, p.209)

Esta cena do encontro nupcial parece não admitir “pensamentos discursivos”, a intimidade de tão intenso encontro só pode ser expressa pelo silêncio e no silêncio. Não um silêncio a que se chega de imediato mas que enfim se alcança, depois dos esforços da linguagem humana que se mostraram insuficientes e são de fato abandonados: “antes de chegarmos a esse inefável e impensável, o espírito ronda as fronteiras da linguagem, indeciso em ficar ou não nos seus próprios limites, a fim de ter alguma coisa a trazer aos homens. Essa é a prova daqueles que desejam cruzar as fronteiras. Se eles não estão prontos a deixar atrás as suas próprias ideias e palavras, não podem ir além” (HI, p.209).

Aqui também Merton explora aquela ideia de que a melhor maneira de honrar a Deus, de amá-lo e proclamar a sua glória, não é por meio das palavras e sim por meio de uma demonstração na própria vida: “se quiserem que as palavras ditas sobre Deus signifiquem algo, vibrem de zelo pela sua glória. Pois, se os nossos ouvintes perceberem que falamos apenas para nosso próprio agrado, acusarão o nosso Deus de ser somente uma sombra. Se se ama a glória de Deus, é esta transcendência que se procurará, e é no silêncio que ela se encontra” (HI, p.210). Numa expressão que lembra a sabedoria popular que sempre valoriza mais o silêncio do que o falar, Merton alerta: “não é raro que o nosso silêncio e as nossas orações levem mais ao conhecimento de Deus, do que tudo que dissermos sobre Ele” (HI, p.210)

As intuições de Merton são agudas, e é difícil resistir à tentação de citá-las em abundância, trazendo-as o tempo todo para o texto da tese.

Merton vislumbra uma espécie de “linguagem silenciosa” presente em toda a criação, que exige do ser humano mais do que uma “língua silenciosa” e sim um “coração silencioso”, que permitirá que a criação fale mais alto (HI, p.210).

O tema do “ruído” está também presente neste texto, ruído que, na percepção de Merton, torna as pessoas impacientes. Nossos barulhos desafiam o tempo todo um silêncio presente na natureza, na criação e, muitas vezes, nos impedem de reconhecer a voz divina, pois “Deus está presente, e o seu pensamento é vivo e palpitante na plenitude, na profundidade e na vastidão de todos os silêncios do mundo” (HI, p.211). E acrescenta, “se a nossa vida é dissipada em palavras inúteis, jamais ouviremos qualquer coisa no fundo dos nossos corações, onde Cristo vive e fala em silêncio.” (HI, p.213). E aqui, é possível reconhecer que a escuta é também um auscultar-se.

O silêncio articula-se com o coração, a salvação, a força interior e até com a moralidade, como expressam estas suas palavras: “Recebemos no coração o silêncio de Cristo, quando pela primeira vez falamos de coração a palavra da fé. Conseguimos a salvação no silêncio e na esperança. O silêncio é a força da nossa vida interior. Ele entra no próprio coração do nosso ser moral, e de tal forma que, se não temos silêncio, não temos moralidade. O silêncio entra misteriosamente na composição de todas as virtudes e preserva-as da corrupção” (HI, p.212)

Nessa última perspectiva da moralidade, destaque-se que é esse “silêncio” da virtude, entendida como caridade, que pode dar sentido a nossas ações, de forma a não serem meros sons, alardes e barulhos ruidosos e estéreis. Além da caridade, o silêncio permite o desenvolvimento de outras virtudes fundamentais, tal como a esperança.

Sem ingenuidades irrealistas e sem exageros, insistia que, mesmo no movimento das cidades, “Deve haver um momento no dia em que o homem que faz planos os esqueça e aja como se não os tivesse. Deve haver uma hora do dia em que o homem que precisa de falar fique em silêncio. E, a sua mente, não forme raciocínios, e ele se pergunte se os que fez tiveram algum sentido. Deve haver um tempo em que o homem de oração vá orar como se fosse a primeira vez na sua vida” (HI, p.213). Talvez, exatamente pelo excesso de afazer é que seja preciso aquietar-se. Uma parada necessária, sugere Merton, inclusive porque “no silêncio, aprendemos a fazer distinções. Os que fogem do silêncio fogem também das distinções. Não querem ver muito claro. Preferem a confusão” (HI, p.213). Aponta assim para a fecunda relação entre silêncio e discernimento. Dirá a este propósito que a tagarelice “sem fim e sem sentido” traduz uma resistência ao “fecundo silêncio” do ser interior (HI, p.214). De tal forma que, se o cidadão mediano e razoável, preocupado com seus afazeres cotidianos, supõe que o silêncio lhe fará perder o senso de discernimento, Merton dirá que é exatamente o contrário, o silêncio permitirá o aprimoramento de um agudo senso de realidade.

Outra figura bastante presente neste texto é a da polaridade vida/morte. A morte, comumente se pensa, sinalizaria o silêncio na sua mais absoluta mudez. E, de fato, em certo sentido, é isso mesmo. Mas, lembra Merton, “uma silenciosa morte pode testemunhar uma paz mais eloquente do que a morte marcada por vivazes expressões” (HI, p.216). A questão parece ser de que, normalmente – e compreensivelmente, diga-se de passagem – o ser humano tem medo da morte, tem medo desse confronto final e decisivo. Diríamos mesmo que ele é incapaz, por si só, de tão insuportável confronto, no entanto tem de fazê-lo. Nessa lógica, a tagarelice que preenche uma vida sempre ocupada, fugindo ao silêncio, traduz, no fundo, um medo da morte, o grande medo. Assumir o silêncio que perpassa toda a vida, dentre os inúmeros sentidos que se vem identificando em Merton, constitui-se, também, numa espécie de capacitação para enfrentar com serenidade o ocaso da existência.

A impressão que vai se tendo na leitura deste texto, é de que o silêncio é, para Merton, como que um presença que vai abarcando a tudo, que a tudo permeia, e que em tudo ecoa: na natureza, nas criaturas, na pessoa humana, no seu interior, no mistério do Cristo, no presente e na eternidade, na solidão e na comunhão, no recolhimento e na doação, na vida e na morte, como expressam tão bem essas suas palavras: “A vida não deve ser olhada como uma torrente ininterrupta de palavras, finalmente silenciadas pela morte. Seu ritmo desenvolve-se em silêncio, vem à superfície, nos momentos necessários de expressão, recai no silêncio mais profundo, culmina em uma declaração final, para subir quieta ao silêncio dos Céus que ressoam em louvores sem fim” (HI, p.214). Se Pascal afirmava que o silêncio do universo infinito lhe apavorava, é como se Merton propusesse uma atitude exatamente oposta, onde o silêncio infinito de tudo e em tudo, pudesse tranquilizar.

Além de toda esta perspectiva mais contemplativa do silêncio, até aqui enfatizada, há um outro aspecto que não pode deixar de ser mencionado na insistência de Merton em torno do tema do silêncio, que vai um pouco na linha das reflexões de Steiner, mencionado no início do tópico, quanto à falência da linguagem no mundo contemporâneo. Para tal aspecto, o texto central é um ensaio de Merton *War and the Crisis of Language*, publicado inicialmente em 1969 e incluído posteriormente na coletânea de textos em torno do tema da paz publicada com o título de *The Nonviolent Alternative*.<sup>232</sup>

Merton abre o ensaio justamente com uma referência a George Steiner que demonstrara que a língua alemã, corrompida, fora uma das possíveis causas do Nazismo e da Segunda Guerra Mundial. Menciona ainda que, desde a década de 1940, estudos já indicavam

---

<sup>232</sup>MERTON, Thomas. *The Nonviolent Alternative*, 4ª ed., New York: Farrar/Straus/Giroux, 1984, p.235-246. (Abreviado NA)

essa relação promíscua entre a linguagem e o poder, um uso manipulador e corrupto da língua, transformando-a em um instrumento político de opressão, a ponto de um estudioso na França referir-se a essa crise como a da “palavra enferma”. A leitura deste ensaio de Merton permite perceber o quão a par estava dessa discussão em torno das relações entre a palavra e o silêncio, os impasses e entraves da palavra no mundo contemporâneo dadas as inúmeras distorções a que vinha sendo submetida, provocando-lhe mesmo um esgotamento. Demonstrando uma refinada capacidade de análise linguística e discursiva, Merton analisa neste ensaio várias expressões que traduzem esta manipulação da palavra e a consequente inversão de seus sentidos, na medida em que jogava com uma proposital, para não dizer de má fé, ambiguidade. Menciona, por exemplo, como “um clássico exemplo da contaminação da razão e da linguagem” a declaração de um major do exército americano que, em fevereiro de 1968, justificava calmamente o bombardeio da cidade de Bentre no sul do Vietnã com a explicação de que “foi necessário destruir a cidade no sentido de salvá-la” (NA, p.238). Uma linguagem tautológica, ressaltava Merton, que, de forma sinistra, funcionava na mesma lógica hitleriana de uma “solução final” supostamente incontornável. Ainda em relação ao Vietnã, Merton destaca que palavras como “pacificação” e “libertação”, estavam sendo de tal forma deturpadas, associadas aos ataques como se fossem medidas inevitáveis, que “têm adquirido conotações sinistras” (NA, p.238).

Na sequência de suas ponderações, Merton relembra a peculiar “esperta negligência da linguagem usada pelos mandarins (banqueiros, políticos, prelados)” conforme estudados por Sartre; uma linguagem utilizada diretamente como forma de imposição e autoritarismo. Reportando-se ao hoje famoso texto de Foucault *História da Loucura*, a partir do binômio razão e loucura/desrazão desenvolvido pelo filósofo francês, Merton chega a afirmar que são os discursos aparentemente racionais, mas de fato sustentados por mentiras psicopáticas, que expressam uma loucura da linguagem. A rigor, aquilo que parece o racional é que é de fato a própria expressão de uma desrazão.

Já destacamos na discussão sobre a *poética* que um dos caminhos apontados por Merton como um recurso possível de enfrentamento desta crise da palavra é a literatura, a retomada da palavra poética, como um dos poucos lugares em que ainda seria possível a emergência do sentido, em sua verdade sempre inaugural, cuja criativa e desconcertante sintaxe sempre escapa das emboscadas do insaciável sistema, seja em suas variações políticas, jurídicas ou midiáticas. Se lermos as meditações de Merton sobre o silêncio, projetando sua apologia sobre o pano de fundo das considerações sobre a crise da palavra, conforme apresentadas neste ensaio, reconheceremos, com facilidade, que o silêncio emerge como o



outro caminho possível de enfrentamento a essa crise. Também o silêncio resiste às emboscadas desta sociedade histórica e invasiva. É como se o silêncio resguardasse um tempo e um espaço intocáveis, permitindo que, em algum nível, o exercício de uma liberdade plena e a fidelidade à própria consciência preservem a integridade da pessoa no que esta ainda pode ser chamada de humana.

Sejam quais forem os sentidos possíveis, o que predomina e é de fato impactante, para além dos esforços de compreensão, é a perspectiva contemplativa implicada na experiência do silêncio. E gostaríamos de encaminhar a finalização do tópico nesta direção, e, nesta dimensão contemplativa do silêncio, mais uma vez seus diários trazem os mais vívidos e intensos registros.

Entre os dias 17 e 21 de janeiro de 1948, dirigindo-se a si mesmo, registra: “ontem, quando estava lendo, [...] pensei como o silêncio que encontras em ti mesmo quanto entras em ti e descansas em Deus é sempre o mesmo e sempre novo, ainda que seja imutável. Porque esse silêncio é verdadeira vida e, ainda que teu corpo mova [...], tua alma permanece no mesmo lugar, descansando em sua vida, que é Deus” (ES, p.158).

Em um dia “luminoso e frio” de 1962, quando foi visitar o Seminário Metodista de Asbury, registra no diário que “no caminho de ida e de volta parou para tirar fotos em Shakertown. Maravilhosos, silenciosos, vastos espaços ao redor dos vetustos edifícios”, quanto ao que, acentua, “momentos de eloquente silêncio e vazio de Shakertown permaneciam comigo mais do que qualquer outra coisa, como uma visão” (TTW, p.194).

A dialética entre o falar e o silenciar, também se fizeram presentes nos registros. No dia 14 de abril de 1950 pontua: “o mistério do discurso e do silêncio se resolve nos Atos dos Apóstolos. Pentecostes é a solução. O problema da linguagem é o problema do pecado. O problema do silêncio é também um problema de amor”, e interroga, “como pode o homem saber realmente se escrever ou não, se falar ou não, se suas palavras e seu silêncio são para o bem ou para mal, para vida ou para morte, se não compreende as duas multiplicações das línguas” (ES, p.430-431). E prossegue sinalizando como o Pentecostes contrapõe-se a Babel, no sentido de resgatar a possibilidade da palavra verdadeira.

De 1950 podemos saltar para 1967, quando, em processo de superação das inquietações que naquele momento quase abalaram sua opção celibatária, ele pôde registrar, ainda quanto ao silêncio: “uma vez mais a velha liberdade, a paz de estar sem preocupações de não estar em conflito com o verdadeiro sentido de minha existência nem com a graça de Deus para mim”. E isto é possível, esclarece a sequência da passagem, porque “para mim outra verdade é melhor: a verdade de seguir simplesmente adiante sem o eros e descansar no

silêncio do ‘que és’. O profundo poder sustentador do silêncio” (LL, p.217). A liberdade silenciosa do espírito contemplativo abarca também uma dimensão terapêutica.

Os diários oferecem também registros em que a natureza e o silêncio se mesclam para compor um cenário contemplativo, de tal forma que pode falar no “silêncio zen sem anotações” de uma ave cantora que se sentara próximo a ele, silenciosamente, no sol da aurora com sua plumagem dourada brilhando (DWL, p.123, em 08/07/1964). Ou na surpreendente imagem de “um verdadeiro paraíso de milho e silêncio” (TTW, p.346). Como esses, são muitos os momentos semelhantes que mereceram apontamentos do mesmo teor.

Não poderiam faltar em seus diários alguns reflexos de suas ponderações sobre os limites e impasses da linguagem conforme apontávamos anteriormente. Em um dia em que estudava o sexto capítulo do evangelho de João, Merton anota: “não traz nem um bem utilizar grandes palavras para falar de Cristo. Dado que pareço incapaz de falar d’Ele na linguagem de uma criança, cheguei ao ponto de apenas poder falar d’Ele no absoluto. Todas as minhas palavras me envergonham” (ES, p.364).

E, seja qual for o momento, uma convicção sempre permanecia, que é aquela do registro em tom devocional em 03 de setembro de 1952, quando exclama, “Tu me chamaste a este silêncio para que eu esteja agradecido pelo silêncio que tenho e para que o utilize desejando mais”, em um momento em que almejava ainda mais intensamente a experiência da solidão e do silêncio (SS, p.15).

Nem sempre, contudo, o silêncio se fazia presente na forma explícita de uma anotação direta sobre o tema. O silêncio permeia as diferentes reflexões, como que sendo uma presença constante que a tudo permeia. Neste sentido, Jonathan Montaldo foi extremamente feliz ao editar em 2001 uma seleção de orações e desenhos de Merton, intitulando-a de *Diálogos com o Silêncio*; das dezenas de textos aí inseridos, quase nenhum chega a empregar o vocábulo silêncio, mas todos comunicam ao leitor esta atmosfera do silêncio, essa paisagem e presença da contemplação intensa e silenciosa.<sup>233</sup>

Muito bem. Quando se acompanha essas firmes palavras de Merton, pode-se ficar com a falsa impressão de que foi fácil para ele abraçar plenamente este estilo de vida e esta opção espiritual. Ledo engano. Em várias ocasiões exteriorizou o quanto era difícil esta conquista, uma luta cotidiana e ferrenha, “um contínuo gritar na noite” como expressa no trecho abaixo:

---

<sup>233</sup>MERTON, Thomas. *Diálogos com o Silêncio: Orações & Desenhos*, Editado por Jonathan Montaldo, Rio de Janeiro: Fissus, 2003. (Abreviado DS)

É preciso encontrarmos o silêncio de Deus não só em nós mesmos mas também uns nos outros. A não ser que um outro nos fale em palavras que brotam de Deus e se comunicam com o silêncio de Deus em nossas almas, ficamos isolados em nosso silêncio, do qual Deus tende a se retirar. Pois o silêncio interior depende de um contínuo procurar, um contínuo gritar na noite, um repetido debruçar-se sobre o abismo. Se nos agarramos a um silêncio que pensamos ter encontrado uma vez para sempre, cessamos de buscar a Deus e o silêncio morre dentro de nós. Um silêncio em que ele não mais é procurado cessa de nos falar dele. Um silêncio do qual ele não parece estar ausente ameaça perigosamente sua contínua presença. Pois ele é encontrado quando procurado, e, quando não mais o buscamos, ele nos escapa. Só o podemos ouvir quando temos a esperança de ouvi-lo, e se, pensando estar nossa esperança realizada, deixamos de ouvir, cessa ele de falar, seu silêncio deixa de ser vivo e morre, ainda mesmo que o procuremos reavivar com o eco de nosso próprio ruído emocional. (LS, p.70)

A citação alerta também para o risco de um comodismo, de uma falsa tranquilidade, quando o buscador supõe já ter encontrado aquilo que, de fato, nunca deve cessar de ser buscado. É preciso manter a vigilância, a escuta sempre atenta.

Mas, por outro lado, na dialética típica da experiência contemplativa e característica de Merton, o silêncio na medida em que liberta, realmente permite uma serenidade, um aquietar-se, é o que acrescenta depois das agudas palavras pronunciadas, anteriormente citadas: “Quando me liberto pelo silêncio, quando não mais estou envolvido em calcular a vida mas em vivê-la, posso descobrir uma forma de oração em que efetivamente não há distrações. Toda a minha vida se torna oração. Todo o meu silêncio está repleto de oração. O mundo de silêncio em que me acho imerso contribui para a minha oração” (LS, p.73).

Neste ponto, é possível então, e conveniente, finalizar o tópico, convergindo de forma mais objetiva para alguns sentidos do silêncio em Merton.

Várias de suas colocações nos permitem falar do silêncio como uma necessidade, tanto enquanto dimensão antropológica que aponta para um humano que almeja no fundo do seu ser o descanso em águas tranquilas, como enquanto espaço de sobrevivência e ascese em um mundo agitado e barulhento.

Suas reflexões permitem também reconhecer uma dimensão de negação implicada na opção pelo silêncio, mas também, uma dimensão afirmativa no silêncio, como aquilo que permite a união mística.

O silêncio como impossibilidade mesmo, já que diante do inefável as palavras humanas se mostram limitadas, insuficientes e mesmo impossíveis.

O silêncio é tomado também como atitude de atenção e espera, atitude que predispõe o ser humano a reconhecer os sinais da presença divina por toda parte, bem como recebê-lo com a alegria do encontro há muito aguardado.

Outro aspecto que ficou bastante caracterizado é o do silêncio como confronto, aquele momento de quietude que permite um desnudamento de si ante o qual as máscaras se desfazem.

No prolongamento deste desmascarar-se, surge o silêncio como possibilidade de descoberta de si, descoberta de Deus e descoberta do outro.

Também se pode identificar uma dimensão do silêncio como uma atitude que busca a harmonia com a natureza.

Por fim, apontaria a ideia do silêncio como presença plena, uma forma de ser e estar na pura e perfeita gratuidade, um simplesmente ser, sem porquê. Paradoxalmente é uma forma de vivenciar o silêncio como diálogo e comunhão, uma comunhão em profundidade, como se fosse uma sonoridade que funciona em outra frequência que não a da acústica estridente das palavras.

Para além de um tom algo apologético que possivelmente o tópico tenha se configurado na medida em que se colocou numa espécie de defesa do silêncio, talvez bastasse essa postura serena e segura, tão própria de Merton, de tal forma que quando suas exposições beiravam a esse risco de uma apologia de quem se supõe ter razão, sempre voltava ao tom da gratuidade da experiência de fé que, em última instância, sempre ultrapassa qualquer porquê, por exemplo quando convida seus leitores para visualizarem a seguinte cena, com a qual encerramos o tópico:

Imagine um homem ou um grupo de pessoas sentados em silêncio por uma ou meia hora num lugar tranquilo onde não se ouve nem rádio nem música de fundo. Não falam. Não rezam alto. Não têm livros ou papéis nas mãos. Não estão lendo nem escrevendo. Não estão ocupados com nada. Eles simplesmente entram em si mesmos, não para pensar de modo analítico, não para examinar, organizar, planejar, mas simplesmente para *ser*. Eles querem estar juntos em silêncio. Querem sintetizar, integrar-se, redescobrir-se numa unidade de pensamento, vontade, compreensão e amor para além das palavras, para além da análise, até mesmo para além do pensamento consciente. Querem orar, não com os lábios, mas com seus corações silenciosos e, além disso, com a própria base de seu ser. (AV, p.40)

### **3.3 Na pureza do coração - a oração**

Neste tópico vamos abordar a oração, conforme compreendida por Merton, como um dos lugares privilegiados da contemplação. Seria um *locus* clássico e por isso já quase que obviamente esperado num trabalho que se insere no campo da mística com foco em um de seus temas mais explicitamente espirituais, que é o da contemplação. E de fato não poderia

faltar, mesmo porque foi um tema realmente abordado por Merton e que ocupa um lugar central em sua trajetória, tanto enquanto percurso pessoal como enquanto tema abordado em seus escritos. No entanto, o novo aqui é, sobretudo e mais uma vez, a forma original e surpreendente com que Merton explora o tema. Escolhemos a expressão *na pureza do coração* não só pela evidente aproximação de Merton ao monaquismo antigo e à tradição oriental e hesicasta, mas porque, talvez mais do que qualquer outra, expresse a verdadeira essência da oração em sua concepção. Dentre tantas possibilidades de leitura que se apresentaram, optou-se por um recorte que se desdobrará na seguinte sequência: sua reflexão sobre o clima da oração monástica, a oração com os salmos, a estreita relação com a concepção hesicasta da oração e por fim a presença da oração em seus diários.

Trazemos inicialmente, quanto ao tema da oração em Merton, suas reflexões em um texto crucial sobre o assunto, cujo título é *O Clima da Oração Monástica*. Trata-se de um artigo escrito em 1964, inicialmente com circulação privada e publicado em 1965 na Revista Cisterciense Internacional intitulada *Collectanea Cisterciensia*.<sup>234</sup> A princípio com cerca de quinze páginas, ainda em 1965, foi expandido transformando-se em um livreto e no final do mesmo ano Merton expandiu-o ainda mais ganhando a forma definitiva de um livro, mantendo o título inicial. De fato, ao expandir para um livreto, Merton inseriu trechos de um manuscrito que havia escrito em 1963 intitulado *Prayer as Worship and Experience*. O livro foi também publicado com o título de *Contemplative Prayer* no sentido de atingir leitores para além do claustro. Curiosamente, numa edição de 1972, os editores brasileiros usaram de estratégia semelhante, pois que embora o texto *O Clima da Oração Monástica* responda por cento e oitenta páginas em um total de duzentos e quinze, optou-se como título da obra, o título de um ensaio bem menor aí incluído, *Poesia e Contemplação*, do que o texto predominante sobre a oração.<sup>235</sup> De qualquer forma, coerente com a intenção de Merton, pois que ele esclarece que se naquelas páginas o que vem desenvolvido interessa primeiramente aos monges, pretende também atrair a todos, na medida em que “um estudo prático, não acadêmico, sobre a oração com fontes monásticas, deve ser de interesse para cada cristão, uma vez que todo cristão está destinado de algum modo a ser uma pessoa de oração” (PC, p.35). Assim, esses recursos editoriais não apenas são legítimos como parecem ser assumidos por Merton como um caminho para chegar a seus leitores bem como ampliar o seu círculo.

<sup>234</sup>SHANNON, William H.;BOCHEN, Christine M.; O’CONNELL, Patrick F. TME, p.64.

<sup>235</sup>MERTON, Thomas. PC, p.35-180.

Na perspectiva da conversão (*metanoia*) e vocação, Merton entende que a vida monástica é sobretudo uma vida de oração. E, de saída, esclarece que isto se dá de uma forma bastante simples e com poucas palavras. Neste sentido, a referência, já num primeiro momento acionada, é a do monaquismo primitivo. As “Sentenças” (*Apophtegma*) dos Pais do Deserto caracterizavam-se exatamente por este modo direto e descomplicado de orar. O solo fértil onde florescia a oração desses Pais do Deserto eram as Escrituras, em especial os Salmos. E chama a atenção aí o papel central que o coração ocupava nesta primitiva forma de oração monástica.

Assim esta forma de oração do coração permitia uma disciplina na meditação monástica que possibilitava a experiência da presença de Deus e da própria realidade, de alguma forma “enraizados em nossa própria verdade interior” (PC, p.41).

Aludindo a alguns postulados existencialistas que reclamam para a necessidade de uma vida autêntica, Merton acentua que, surpreendentemente, “o clima no qual a oração de tradição floresce não está totalmente alheio ao nosso mundo moderno”, já que vivemos um “tempo de crise, de revolução, de luta”, que “exige a busca e a interrogação especiais, que constituem o trabalho do monge em sua meditação e em sua oração” (PC, p.41). E naquela perspectiva da compaixão tão reconhecível em Merton, lembra que “o monge procura interrogar não só o seu próprio coração; mergulha profundamente no coração do mundo, do qual permanece fazendo parte, embora pareça tê-lo ‘deixado’” (PC, p.42).

Já se percebe nestas poucas citações que, para Merton, a prática da oração vem atravessada por ao menos duas dimensões aparentemente contraditórias: por um lado representa descanso e serenidade; e, por outro, traduz um inquieto movimento interior de interrogação, muitas vezes angustiante. Escuta e espera, mas também trabalho e inquietação.

Essa ideia da oração como uma forma de interrogar o próprio interior pode ser melhor compreendida se nos reportarmos à categoria antropológica mertoniana do “falso eu” (*false self*), que traduz o indivíduo no horizonte da pura ilusão, diferente da pessoa humana em sua plenitude. Só assim o mergulho interior da oração não será confundido com uma “segurança narcisista”, pois “o caminho da oração nos coloca cara a cara com a impostura e a indignidade do falso eu que procura viver unicamente para si mesmo e saborear as ‘consolações da oração’ egoisticamente. Este ‘eu’ é pura ilusão e, por fim, quem vive nesta ilusão tem de acabar ou num estado de náusea ou na loucura” (PC, p.42-43). A oração permite pois uma “autointerrogação” que “jamais poderá prescindir de um certo ‘temor’ existencial – um senso de insegurança, de nos sentirmos ‘perdidos’, de exílio e de pecado”, sendo o temor aí entendido como “uma consciência profunda de que somos capazes de uma total má fé para

conosco e para com os outros: de que somos uma mentira viva” (PC, p.43). A oração é o desnudamento corajoso que permite, por um lado reconhecer e assumir esta condição de desamparo e insegurança, de exílio e de pecado; e, por outro, permite a dignidade do enfrentamento desta condição, com todos os riscos e paradoxos implicados neste movimento de fé. Enfim, a oração é uma luta.

É portanto muito significativo, quanto a este aspecto, que a oração mais conhecida e citada de Merton, expresse de forma corajosa e espontânea exatamente esta insegurança, esse assumir-se desde uma posição de vulnerabilidade e mesmo de escuridão, de um não saber. Mas, ao mesmo tempo, transmitir uma total e irrenunciável dependência de Deus, expressão das mais autênticas do que normalmente a tradição cristã reconhece como o salto total da fé:

Senhor, meu Deus, não sei para onde vou. Não vejo o caminho diante de mim. Não posso saber com certeza onde terminará. Nem sequer, em realidade, me conheço, e o fato de pensar que estou seguindo a tua vontade não significa que, em verdade, o esteja fazendo. Mas creio que o desejo de te agradar te agrada realmente. E espero ter esse desejo em tudo que faço. Espero que jamais farei algo de contrário a esse desejo. E sei que, se assim fizer, tu me hás de conduzir pelo caminho certo, embora eu nada saiba a esse respeito. Portanto, sempre hei de confiar em ti, ainda que me pareça estar perdido e nas sombras da morte. Não hei de temer, pois estás sempre comigo e nunca me abandonarás, para que eu enfrente sozinho os perigos que me cercam.<sup>236</sup>

Voltando ao texto do clima da oração monástica, ainda nesta ótica, Merton alerta e mesmo repudia qualquer tentação de identificar a vida contemplativa de oração com uma “espécie de agnosticismo que exaltaria o contemplativo acima do cristão comum, introduzindo-o num domínio de conhecimento e de experiências esotéricos, livrando-o das lutas, preocupações e sofrimentos comuns à existência humana, colocando-o num plano elevado, num estado privilegiado entre os espiritualmente puros, como se fosse quase um anjo, invocado pela matéria e as paixões e, afinal, sem estar familiarizado com a economia da cruz, dos sacramentos e da caridade” (PC, p.42).

Mais uma vez, o caminho da oração monástica não é o da fuga e sim “um modo especial de seguir o Cristo, de participar da sua paixão e ressurreição e da sua obra redentora em relação ao mundo” (PC, p.42). É preciso, a este propósito, nesta luta da oração, vencer qualquer tentação de uma aprovação que venha da vida institucionalizada e organizada que nos colocaria na posição perigosamente confortável de alguém “espiritual”. Falando sobretudo aos monges, Merton insiste que “para sermos leais para com Deus e para conosco,

---

<sup>236</sup>MERTON, Thomas. LS, p.66.

devemos romper com as normas estabelecidas e seguras que nos são familiares e partir para o desconhecido” (PC, p.44). Reconhece-se aí a radicalidade evangélica da conversão proposta por Jesus, quando convidava o discípulo a abandonar a tudo e lançar-se neste mundo desconhecido do seguimento, só possível pela fé. E a oração talvez traduza, mais do que tudo, a escuridão deste caminho assumido. Assim, a aprovação social é substituída pela “dependência direta para com Deus invisível e imperscrutável, na fé pura” (PC, p.44).

Merton acentua que talvez esta experiência de silêncio, escuta e questionamento seja a grande contribuição do monge para este mundo tão conturbado, que ignora a si mesmo. É como se o monge, nessa travessia da oração, experimentasse em si o vazio, a falta de autenticidade e o próprio senso de estar perdido do homem moderno. Aquilo que para o próprio homem contemporâneo viria na forma de tédio e desorientação, para o monge viria na forma de um confronto. E assim, ao invés do absurdo e do desespero absoluto, como na perspectiva camusiana, o que se encontra é a esperança: “o monge enfrenta o pior e nele encontra a esperança do que há de melhor. Das trevas nasce a luz. Da morte, vida. Do abismo surge, inexplicavelmente, o dom misterioso do Espírito enviado por Deus, a fim de tornar todas as coisas novas, de transformar o mundo criado e redimido e restaurar tudo em Cristo” (PC, p.45).

Essa inspiradora e original abordagem vai se entretecendo de forma inovadora e até ousada, no cruzamento de fontes primitivas - latinas e gregas - e autores existenciais contemporâneos. Esse é o Merton que encantou a todos, ao oferecer ao leitor uma articulação convincente e sedutora sobre a oração que passa por São Macário e Heidegger, por João Cassiano e Camus. E, lembrando mais uma vez, endereçado como um convite estendido a todos, pois “todo cristão, portanto, pode, se assim o deseja, abrir-se a esta dimensão de silêncio da oração e da reflexão meditativa da Igreja, em comunhão com ela, Igreja do Deserto” (PC, p.45).

E então chegamos à conhecida afirmação de Merton que faz eco a essa rica e longa tradição da oração bíblica e cristã: “o clima em que a oração monástica floresce é o clima do deserto onde falta ao homem o conforto, onde a segurança das rotinas das cidades do homem não oferece apoio e onde a oração tem de ser sustentada por Deus, na fé pura” (PC, p.47). O deserto como o lugar que traduz a experiência necessária da aridez e mesmo da desolação. A oração, neste contexto, é inspirada pela “dupla consciência do pecado e da redenção, ira e misericórdia” (PC, p.48).

Evidentemente, como outros tópicos da pesquisa evidenciam, Merton não desconsidera o valor da experiência em comunidade, mas, em particular quanto à oração,



ocupa-se, prioritariamente, com a oração individual, de modo especial em seus aspectos meditativo e contemplativo, quanto ao que, assim esclarece: “subentende-se que a oração individual do monge está encravada numa vida de salmodia, celebração litúrgica e da leitura meditada da Escritura (*lectio divina*)” (PC, p.48).

Merton está aqui retomando o caminho da oração – a *meditatio* - conforme descrito pelos escritores dos primórdios do monaquismo que deve ser considerada em estreita relação com a *psalmodia*, a *lectio*, a *oratio*, e a *contemplatio*. E estes elementos devem ser tomados como um todo e em continuidade, não se deve separar a meditação da oração, nem a leitura da contemplação. A meditação não seria apenas um meio para um fim, mas já tem em si “algo da natureza da oração” (PC, p.50). São esse elementos – oração, leitura, meditação e contemplação – que preenchem o aparente “vácuo” da solidão e do silêncio monásticos. Assim afirma que o tipo de oração de que trata ali como sendo propriamente monástica, “é uma oração de silêncio, simplicidade: de unidade meditativa e contemplativa. É uma profunda integração pessoal, numa escuta vigilante, atenta do ‘coração’. [E] a resposta que este tipo de oração atrai, geralmente não é de jubilação ou que possa ser ouvida: é uma entrega total, sem palavras, do coração, em silêncio” (PC, p.51).

A propósito desta inseparável unidade do silêncio e da oração monástica, Merton traz as reflexões e depoimentos de Issac de Nínive, monge siríaco, São Bento, e mesmo de monges da tradição céltica como São Columba, São Beda e Santo Aidano.

Nessa ausência de palavras, quando se aponta a relação entre meditação e oração, Merton alerta que no contexto monástico, o termo oração *mental* pode gerar um completo equívoco, pois

raramente oramos com a “mente” apenas. A meditação monástica, a oração, *oratio*, contemplação e leitura envolvem o homem todo; procedem do “centro” de seu ser, seu “coração”, renovado no Espírito Santo, totalmente submisso à graça do Cristo. A oração começa, não tanto por “considerações” como por uma “volta ao coração”, pela descoberta do nosso centro mais profundo, pelo despertar das mais íntimas profundezas de nosso ser na presença de Deus que é a fonte de nosso ser e de nossa vida. (PC, p.52)

Por isso, na sequência esclarece que o termo meditação será tomado como mais ou menos equivalente à expressão “oração do coração” dos místicos da Igreja Oriental, que seria “uma oração que busca suas raízes na própria base de nosso ser, não apenas em nossa mente ou em nossos afetos. Na ‘oração do coração’ buscamos o próprio Deus presente nas profundezas de nosso ser e aí o encontramos invocando o nome de Jesus com fé, admiração e

amor” (PC, p.52-53). Esclarece ainda que o problema do termo “oração mental” é que sugere rupturas e falsas dicotomias: entre oração na mente (com ou sem atos) e oração vocal (individual ou comunitária); também entre oração pública e individual. São falsas dicotomias porque na vida do monge, se se tomar a referência da tradição, nunca ocorreram tais divisões, pois “toda a vida do monge é uma unidade harmoniosa em que várias formas de oração têm seu próprio lugar e tempo” e “nesses momentos, de um modo ou de outro, o monge é considerado como ‘orando sempre’” (PC, p.53). Merton cita São Basílio o qual ensinava em sua Regra:

Para a oração e a salmodia, toda hora convém. Enquanto as mãos estão ocupadas com seus afazeres podemos louvar a Deus com a língua ou, se não, com o coração [...] Assim, em meio a nosso trabalho podemos realizar o dever da oração, dando graças Àquele que concedeu força a nossas mãos para ocupar-nos de nossas tarefas, e inteligência às nossas mentes para adquirir conhecimentos [...] Conseguimos assim, um espírito recolhido quando, em cada ação, rogamos a Deus o êxito de nossos trabalhos e satisfazemos a nossa dívida de gratidão para com Ele [...] e quando mantemos diante de nossa mente o fim que temos em vista: agradar-lhe. (PC, p.53-4)

Merton evoca também o capítulo 52 da Regra de São Bento que, ao falar da oração individual e privada, diz: “Se também outro, porventura, quiser rezar em silêncio, entre simplesmente e ore, não com voz clamorosa, mas com lágrimas e pureza de coração”.<sup>237</sup> Ressalta ainda que este clima da oração sugerido, de “lágrimas e pureza de coração”, é o da “compunção e amor”. E, completa: “O conceito de ‘oração’ poderia bem ser aqui analisado. Refere-se à base mais íntima e profunda da personalidade de alguém. Trata-se do santuário interior, onde a autoconsciência ultrapassa a reflexão analítica e desabrocha em confrontação metafísica e teológica com o Abismo do incognoscível e, contudo presente” (PC, p.56); e, fecha a bela formulação com a inconfundível afirmação de Agostinho: Alguém que é “mais íntimo a nós do que nós próprios o somos”.

É digno de nota que, a cada avanço em sua reflexão, a cada passo no amadurecimento de uma teologia da oração, por assim dizer, Merton evoca um novo termo que permite abrir sempre uma perspectiva a mais sobre o tema. Em certo momento o conceito é o da conversão, em outro o do silêncio, mais à frente o do deserto, e aqui desponta o do coração. Abre-se todo um campo semântico sobre a oração cujo léxico se nem sempre coincide com uma concepção

---

<sup>237</sup>SÃO BENTO. *A Regra de São Bento*. 2ª ed. (edição bilíngue), Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz, 1999, p.249.

mais ortodoxa ou institucional de uma teologia espiritual, está em plena harmonia com a tradição mística.

Na citação acima, a evocação do coração traz à tona dois outros importantes conceitos, presentes em outros de seus textos: a ideia de um “centro do ser” no qual Deus se faz presente como “fonte” desse próprio ser, como fonte da vida. Ricas metáforas – do centro e da fonte – que carregam em si o peso e a densidade de tradições bíblicas e orientais milenares.

Um dos primeiros estudiosos do tema da oração contemplativa em Merton, em 1971, portanto apenas três anos após a sua morte, identificava este elemento central em Merton apontado acima, a partir de duas ideias centrais. Afirma o autor que uma teologia da oração contemplativa de Merton ocupa uma centralidade na vida espiritual do homem.<sup>238</sup> E tal vida, no seu sentido real e pleno, consiste na busca contínua da comunhão com Deus bem como pela busca dos caminhos para esta união. O autor propõe outros dois conceitos básicos envolvidos na espiritualidade de Merton: a “união com Deus” e a “transformação da consciência”. Assim, afirma o autor: “Para Merton, a oração tem pois uma função, que é trazer o homem para uma consciência pessoal de sua união com Deus em Cristo. Contudo, o homem atingirá esta consciência somente se ele descobrir seu verdadeiro eu (*self*) visto que é aí que ele se torna consciente do Deus-homem que está presente no fundamento de seu próprio ser”. Lembra ainda o autor que esta consciência da presença de Deus no homem é o resultado da total entrega do homem a Deus, por meio de um duplo movimento, que seria característico da oração contemplativa em Merton: “a entrada do homem no mais profundo centro de si mesmo e, então, passando através deste centro para seu verdadeiro eu (*self*) onde ele descobre a liberdade como um filho de Deus. Aqui, o homem não está por muito tempo consciente de si, mas transformou sua consciência, agora reconhecendo a si mesmo como um ‘eu em Deus’ (*self in God*)”.<sup>239</sup>

Temos visto que Thomas Merton sempre procura configurar sua compreensão da contemplação na perspectiva da gratuidade e da autenticidade, distanciando-se de qualquer enquadramento legalista e de uma institucionalização intransigente e sem vida. Assim foi quanto ao trabalho de cela, quanto à experiência da solidão e do silêncio, quanto à forma como se inseria na linhagem de tradição monástica, e daí também sua afinidade com o zenbudismo. E isso é também verdade quanto à sua maneira de encarar a experiência da oração. O que pode ser bem ilustrado pela forma como compreendia e recomendava a meditação. Afirma a propósito:

---

<sup>238</sup>HIGGINS, John J. *Merton's Theology of Prayer*, Spencer, Massachusetts: Cistercian Publications, 1971, p.ix.

<sup>239</sup>Ibid., p.ix-x.

Na meditação não devemos procurar um “método” ou “sistema”, e sim cultivar uma atitude, uma visão: fé, abertura, *atenção*, reverência, espera, súplica, confiança, alegria. Tudo isso finalmente impregna nosso ser de amor, na medida em que nossa fé viva nos diz que estamos na presença de Deus, que vivemos em Cristo, que, no Espírito de Deus, “vemos” Deus nosso Pai sem “vê-lo”. Conhecemo-lo no “inconhecido”. A fé é o vínculo que nos une a Ele, no Espírito que nos dá luz e amor. (PC, p.57)

Ele não nega a existência e mesmo a importância de algum método, reconhece que é possível aprender a meditar e que existem maneiras de meditar, e não se pode esquecer que foi mestre de noviços durante anos, assumindo com responsabilidade e brilhantismo essa função chegando a escrever um livro sobre direção espiritual e meditação.<sup>240</sup> O que repudia e tenta afastar é o risco de se tomar esses métodos como mágicos, formas fáceis e fatalmente seguras de desfazer qualquer dificuldade ou obstáculo. Lembra que a oração é uma experiência que sempre traz alegria, mas antes é preciso “sustentarmos com coragem as durezas na oração e esperarmos pacientemente a hora da graça” (PC, p.58). Uma oração dura e aparentemente infrutífera pode ter mais valor do que jubilações fáceis e imaturas. Entende ainda, que o “movimento” da meditação, sua dinâmica, “expressa o ritmo ‘pascal’ básico da vida cristã, a passagem da morte à vida em Cristo” (PC, p.58). Sempre retorna àquela tônica realista, de um viés agostiniano, quanto à impotência e ao desamparo humano: “por vezes a oração, a meditação e a contemplação são morte – uma espécie de descida às profundezas do nosso nada, um reconhecimento de nossa incapacidade, nossa frustração, nossa infidelidade, confusão e ignorância” (PC, p.58). Mencionamos o viés agostiniano, mas de fato, nesta passagem em específico, Merton faz notar que esta condição é o tema central dos salmos. E se o leitor de Merton pode ficar, e de fato fica, um pouco desorientado e temeroso, já que um mestre espiritual de tal envergadura, num ensaio que convida para a oração, fala de uma descida às profundezas, de uma experiência da contemplação como morte, o próprio Merton indica o caminho para se recobrar de forma esperançosa e consoladora o ânimo, que é voltar-se para os textos das Escrituras, em especial os Salmos. Lembra a característica humana das Escrituras que retrata “a profunda desolação do homem em seu nada, e sua necessidade total de Deus”, mostrando que quando o ser humano se dispõe na oração a enfrentar essas “duras realidades da vida interior [...] o Senhor nos atrai das trevas à luz” (PC, p.58).

Para dimensionar ainda melhor esta *dinâmica* da oração, além das expressões *movimento* e *ritmo*, mencionadas acima, Merton recorre ainda aos termos *diálogo* e *dialética*

---

<sup>240</sup>MERTON, Thomas. *Direção Espiritual e Meditação*, Petrópolis: Vozes, 1965. (Abreviado DEM)

para sinalizar as alternâncias da experiência da oração. Lembrando que há uma grande diferença entre o que ele denomina de “um esforço bem dirigido e perseverante” na luta da oração em relação a esforços estéreis que brotariam de nossas “confusas veleidades e de nossos desejos imaturos” (PC, p.59). Daí a importância de uma direção espiritual, de um “pai espiritual”, a necessidade de com humildade e docilidade aceitar conselhos criteriosos. E mais uma vez na direção da gratuidade, ressalta que o “trabalho do pai espiritual não consiste tanto em ensinar-nos um método secreto e infalível para atingir experiências esotéricas, mas em mostrar-nos como reconhecer a graça de Deus e sua vontade, como ser humildes e pacientes, como desenvolver nossa visão interior em relação a nossas próprias dificuldades e como remover os principais obstáculos que nos impedem de sermos pessoas de oração” (PC, p.61).

Como se vê, em alguns momentos a reflexão de Merton lembra o tom cuidadoso e sapiencial próprio de um mestre de noviços, transmitindo segurança e incentivo e ao mesmo tempo aconselhando com prudência. É assim que chama a atenção para alguns obstáculos típicos quando se trata do exercício da oração, que seriam, a inércia espiritual, a confusão interior, a frieza e a falta de confiança, desânimo, confusão e desamparo. Com a experiência de quem já atravessou por vezes este abismo, lembra que na prática da oração tudo tende a correr bem no início, mas logo se experimenta um inevitável “tombo”. Aquilo que parecia fácil torna-se difícil e quase impossível, a imaginação e as emoções vagueiam, e vem a sensação de aridez e desolação. Se pode ser uma provação passageira, “a noite dos sentidos”, pode por outro lado indicar dificuldades mais sérias calcadas em uma concepção de vida interior superficial e fantasiosa, de um “falso sobrenaturalismo”, desconectada da vida real e das coisas concretas.

Retomemos um pouco mais os sentidos que a proposta de uma “oração do coração” pode vislumbrar. Afirma Merton que “a oração do coração nos introduz no profundo silêncio interior, de maneira que aprendemos a experimentar seu poder. Por esse motivo, a oração do coração deve ser sempre muito simples, limitando-se aos atos mais simples e frequentemente não empregando nem palavras, nem pensamentos” (PC, p.70). Neste sentido a ideia de meditação como “oração mental”, que pode implicar em “atos discursivos” e “raciocínios lógicos”, pode entrar em conflito com a atenção silenciosa e receptiva e com a atuação interior do Espírito Santo. Merton quer evitar que a insistência e esforços humanos tendam a uma teimosia estressante, desnecessária e frustrante, já que a experiência da contemplação e o conforto da oração só acontecem plenamente quando expressam a semente de Deus plantada no coração humano. Só Deus pode curar as feridas, inclusive curar do próprio ativismo. Diante do risco de uma espiritualidade complicada e burocrática, o caminho sugerido é o de

uma vida espiritual simples. Nesta linha, “a meta da oração monástica, da salmodia: *oratio*, *meditatio*, no sentido da oração do coração – e mesmo da *lectio*, - é preparar o caminho de modo que a ação de Deus possa desenvolver essa ‘capacidade para o sobrenatural’, para a iluminação interior pela fé e pela luz da sabedoria, na completação amorosa de Deus” (PC, p.73). Já que o fim da meditação é o atingimento desta luz, lembra Merton que “um tipo de meditação que procura apenas desenvolver nosso raciocínio, fortalecer nossa imaginação e tonificar o clima interior do sentimento de devoção tem pouco valor real neste contexto” (PC, p.74).

Merton retoma uma discussão interna à dinâmica da vida monástica que aqui não nos interessa muito, entre um suposto conflito entre oração pública (liturgia) e oração privada (contemplação). Num rápido olhar, fiquemos com seu contundente argumento de que este é, de fato, um pseudoproblema, pois a pureza de coração e humildade estão previstas na *Regra* e a oração contemplativa seria um prolongamento, um acabamento da oração litúrgica. Teriam se constituído duas tradições quanto à maneira de articular estas duas dimensões da oração, a pública e a privada, também tomando a forma de uma dualidade na tradição monástica de uma oposição entre oração ativa e contemplativa. De um lado a tradição de Cassiano, Evágrio e São Basílio, que priorizou a perspectiva mais ativa, de “trabalho-com-oração”. E de outro, a tradição beneditina da *Regra* e de São Gregório Magno. São Bento ressaltando Cristo como o tipo e modelo da oração solitária e Gregório Magno oferecendo a definição clássica de vida contemplativa. Merton não nega a existência desta dualidade, reconhecendo inclusive que a ideia basílica tem predominado, mas ressalta que o amor seria o ponto de intersecção e de harmonização entre as duas. E São Bernardo de Claraval teria conseguido o equilíbrio da vocação individual na Igreja. Relembrando o tópico sobre a tradição, vai ficando cada vez mais claro que a concepção ampla e não-dualista que Merton elabora sobre a vida contemplativa, não por acaso deita raízes nesta tradição sábia e conciliatória que vem de São Bernardo.

E aqui, à luz de São Bernardo, a referência evocada por Merton, é a da visão integradora dos paradigmas Marta, Maria e Lázaro. Contudo, não obstante este reconhecimento da união das três figuras como expressão da “plenitude da vida monástica”, há uma nítida propensão de São Bernardo, ressaltada e assumida por Merton, pelo caminho contemplativo. Mesmo no contexto cenobítico dos cistercienses, São Bernardo recomenda o “sentar-se a sós”, prevendo na *Regra* a hora de oração (PC, p.90). Assim, o panorama geral é da busca da conciliação das duas dimensões, ação e contemplação, mas com uma ênfase na contemplação. Merton retoma aí uma belíssima intuição de um beneditino do século doze,

Pedro de Celles - “um dos mais encantadores escritores monásticos da Idade Média” - na expressão de Merton, que, ao caracterizar a dimensão contemplativa da vida monástica, sem negar que “a liturgia e a contemplação individual coexistem lado a lado, em perfeita harmonia”, se deleitava, no entanto, em “descrever o momento ‘sabático’ da contemplação quando a alma repousa em Deus e Deus opera na alma; a quieta e transcendente atividade [...] em que a pureza do coração recompensa o contemplativo pelo trabalho do ascetismo. Esse trabalho é a ‘vida ativa’ num outro e mais antigo sentido”. E diz ainda Pedro, “Deus opera em nós enquanto repousamos nEle” (PC, p.94-5). Mas o tempo todo a necessidade de uma harmonização entre as duas dimensões é retomada e reafirmada. E, para fechar esta questão, digamos com Merton: há dois modelos de oração, a ativa (sair do Egito) e a contemplativa (penetrar na Terra Prometida), ambas experiências, ricas e necessárias, se completam. A imagem bíblica sugerida vem de São João Crisóstomo. Não existem conflitos entre oração litúrgica e oração individual, entre vida ativa e vida contemplativa. Para Merton, a “ficção moderna de um conflito entre os dois tipos de oração” teria tido sua origem no período da Contra-Reforma, quando a liturgia teria perdido seu vigor originário e teria havido um movimento em direção à área da oração e da piedade individuais (devoção) (PC, p.98s). Uma contraposição entre o subjetivo e o objetivo. Ou seja, também aqui no campo da espiritualidade e suas práticas como a oração, aquele dualismo cartesiano da modernidade, se fez presente e deixou suas nem sempre positivas marcas.

Qual a finalidade da meditação no sentido da oração do coração, pergunta Merton, retomando mais uma vez a questão da *meditatio* e da *oratio*. Antes da resposta, uma inspiradora definição:

Na “oração do coração”, procuramos, em primeiro lugar, a base mais profunda de nossa identidade com Deus. Não raciocinamos em relação aos dogmas da fé, nem sobre os ‘mistérios’. Procuramos, antes, conseguir apreender diretamente, de maneira existencial, por uma experiência pessoal, as mais profundas verdades da vida e da fé: *encontramos a nós mesmos na verdade de Deus*. A noite escura retifica nossas mais íntimas intenções. No silêncio dessa “noite de fé”, voltamos à simplicidade e à sinceridade do coração. Aprendemos como nos *concentrar*, nos *recolher*. [E completa] Isto consiste em escutar, estar atento para ouvir a vontade de Deus na direta e simples atenção à *realidade*. O recolhimento (*concentração*) é percepção ou consciência do incondicional. A *oração* significa, pois, desejar ansiosamente a simples presença de Deus, para termos uma compreensão pessoal de sua palavra, para conhecermos sua vontade, e para sermos capazes de ouvir e obedecer. (PC, p.107-108)

E mais uma vez a sempre inspiradora palavra agostiniana vem em socorro de Merton no esforço de oferecer um resumo da verdadeira oração: “Possa eu conhecer-Te, possa eu conhecer-me” (PC, p.108).

Esses muitos sentidos, essas muitas dimensões da oração, envolvendo tanto a oração, como a leitura e a meditação, têm como escopo, na tradição dos pais do monaquismo - reconhecida e assumida por Merton – a *pureza do coração*, por ele assim definida:

Uma entrega incondicional, totalmente humilde, a Deus, uma aceitação completa de nós próprios e de nossa situação conforme a vontade dEle. Significa isso a renúncia a todas as imagens ilusórias de nós mesmos, a toda exagerada apreciação de nossas capacidades, de maneira a obedecer à vontade de Deus como chega ela até nós, nas difíceis exigências da vida em sua rigorosa verdade. *Pureza de coração* é, portanto, correlativa a uma nova identidade espiritual – o “eu”, reconhecido no contexto das realidades queridas por Deus. A pureza de coração é a iluminada percepção ou consciência do homem novo, oposto às complexas e, talvez, um tanto inconvenientes fantasias do “velho homem”. (PC, p.109)

Para que essa novidade de vida ocorra, a oração deve estar acompanhada da “conversão” (*metanoia*). A evidência desta mudança é o controle dos pensamentos e desejos, a aquisição de uma libertação interior, o desapego e o desabrochar do amor.

Merton explora também a rica tradição da mística cristã medieval que, desde Tauler, Eckhardt e Ruysbroeck até São João da Cruz, falavam de um “conhecimento unitivo e místico de Deus” (PC, p.120), enfatizando bastante a experiência - notoriamente presente em São João da Cruz, mas também mencionada por Tauler, por exemplo - da “noite escura”, do atravessamento de uma “escuridão inefável” para enfim atingir a “luz essencial” (Tauler). Ressalta Merton que a “noite”, aí, representa não apenas a escuridão própria das criaturas na perspectiva dos sentidos, mas também uma espécie de necessário apagamento de sua dimensão racional. É uma maneira radical e incisiva de colocar a absoluta transcendência de Deus. A pureza do coração é, portanto, uma outra maneira de destacar a exigência do esvaziamento, pois só onde há “treva, nudez e nada”, pode penetrar o brilho da luz.

Voltemos a uma tônica que sempre ressurgue na reflexão de Merton, como uma espécie de bordão, que é a concepção de que “a oração contemplativa é, de certo modo, simplesmente, a preferência pelo deserto, pelo vazio, pela pobreza” (PC, p.141). Essa experiência mencionada da escuridão reverbera aquela outra também já mencionada da aridez, de forma a ser possível afirmar que “o contemplativo é alguém que escolhe antes o não saber do que o



saber” (PC, p.141).<sup>241</sup> E assim a oração contemplativa é essencialmente “um ouvir no silêncio, uma expectativa” (PC, p.142). Essa experiência que é uma “graça teológica [...] ultrapassa a rígida categoria de causa e efeito” (PC, p.145), onde “o vazio deve necessariamente levar-nos ao face a face com Deus” (PC, p.146).

Para finalizar as considerações em torno desse texto central sobre o tema, as palavras do próprio Merton são, também aqui, as mais oportunas: “Primeiro: a contemplação é cume da vida cristã de oração, pois não há nada que o Senhor tanto deseje como tornar-se Ele próprio nosso ‘caminho’, nossa ‘verdade’ e nossa ‘vida’”; acrescentando esta outra afirmação igualmente rica: “nenhuma lógica de nossa parte tem o poder de realizar essa transformação de nossa vida interior”, pois “todo o mistério da oração contemplativa simples é um mistério de amor divino, de vocação pessoal e de um dom gratuito” (PC, p.148).

Convém ainda explorar outros de seus apontamentos sobre o tema, como por exemplo a inspiradora relação que estabelece entre a *oração e os salmos*.

Merton escreveu sobre os salmos, orava com os salmos e se alimentava dos salmos. Cantou o saltério no coro com os confrades, durante anos e diariamente. E é sempre bom ressaltar toda riqueza do saltério que expressa louvor e adoração, dores e lamentos, anseios e perplexidades, confiança e esperança.

Interroga Merton: “Por que a Igreja sempre considerou os Salmos seu mais perfeito livro de oração? Por que os Salmos vieram a se constituir na maior parte do Ofício recitado por seus sacerdotes e religiosos? Por que, também, deveria o leigo cristão voltar-se aos Salmos e fazer uso deles em sua própria oração a Deus?”<sup>242</sup> Recusando uma justificativa apressada de que seria por serem antigos ou por serem poemas religiosos veneráveis, ou ainda por terem sido ordenados pelo próprio Deus ou porque revelam a sua Palavra, Merton assim responde: “Nos Salmos, bebemos o louvor divino em sua pura e duradoura fonte, em toda sua primitiva sinceridade e perfeição. Retornamos à força juvenil e à franqueza com os quais os antigos salmistas levantavam sua voz ao Deus de Israel. Sua adoração era intensificada pelos

---

<sup>241</sup>O desconhecido autor do texto clássico da mística cristã sobre o tema, quando convida o leitor a elevar “o seu coração para Deus com humilde impulso de amor”, num exercício contemplativo, assim se expressa: “Pois quando você começa a executá-lo pela primeira vez, tudo quanto você encontra é escuridão, uma espécie de nuvem do ‘não-saber’; você não pode dizer o que é, exceto que você sente, através de sua vontade, um simples desejo de alcançar Deus. Esta escuridão com a nuvem está sempre entre você e o seu Deus, não importa o que você faça, e é esta que o impede de ver Deus claramente através da luz do entendimento de sua razão, ou ainda que o impede de conhecer Deus na doçura do amor em sua própria afeição. Portanto, comece a descansar nesta escuridão enquanto você puder, gritando sempre por Ele, a quem você ama” (ANÔNIMO. *A Nuvem do Não-Saber*, São Paulo: Paulinas, 1987, p.32-33).

<sup>242</sup>MERTON, Thomas. *Praying the Psalms*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press, 1956, p.7. (Abreviado PS)

inefáveis acentos da nova descoberta: pois os Salmos são as canções dos homens que *conheceram quem era Deus*” (PS, p.7).

Acentua Merton que se oramos de forma intensa e verdadeira, é para encontrar e descobrir o Senhor a quem nos dirigimos e “se usamos os Salmos em nossa oração, teremos uma melhor chance de compartilhar da descoberta que jaz escondida em suas palavras para todas as gerações. Pois Deus quis fazer-se conhecido a nós no mistério dos Salmos” (PS, p.8-9).

Se é verdade que os Salmos são a palavra revelada de Deus e, neste sentido, as palavras que o próprio Deus desejou que fossem ouvidas, Merton evita concluir daí, que a identificação da Igreja com os salmos se daria meramente por algum tipo de ordenação divina. Pois “os Salmos são não somente as canções dos profetas inspirados por Deus, eles são as canções de toda a Igreja, a maior expressão de sua mais profunda vida interior. As palavras e pensamentos dos Salmos saltam não somente das inexploradas profundezas de Deus, mas também do mais profundo coração da Igreja, e não há canções que melhor expressem sua alma, seus desejos, seus anseios, suas tristezas e suas alegrias (PC, p.8). Acrescenta que, por meio dos salmos, Deus deu a si mesmo à Igreja, da mesma forma que um sacramento, de tal forma que o louvor e cântico através dos salmos, expressam o “seu conhecimento de Deus, de sua união com Ele” (PS, p.8).

Diz ainda Merton que “os salmos estão plenos da Palavra Encarnada”, pois são uma espécie de “sumário e compêndio de tudo o que Deus tem revelado [...] contêm em si mesmos todo o Antigo e Novo Testamentos, a totalidade do Mistério de Cristo”, acrescentando ainda que cantando os salmos, a Igreja canta “o hino nupcial de sua união com Deus em Cristo” (PS, p.8-9).

Afirma Merton, sobretudo em relação aos religiosos, que “é pelo cantar dos Salmos, meditando neles, amando-os, usando-os em todas as situações de nossa vida espiritual, que nos capacitamos a entrar mais profunda e verdadeiramente na vida interior” (PS, p.9), possibilitando um verdadeiro louvor ao Senhor.

É bastante perceptível para o leitor que estas formulações de Merton quanto à profunda conexão entre a oração e os salmos, vêm marcadas por uma linguagem acentuadamente cristã e até mesmo eclesial, já que o texto aqui destacado – *Praying the Psalms* – é de 1956, ou seja, quando, não obstante mergulhado em sua intensa e inquieta *busca pela solidão*, encontra-se ainda razoavelmente integrado à dinâmica cenobítica e às

referências estritas da ordem,<sup>243</sup> e não ainda naquele movimento mais amplo e menos eclesial de *voltar-se em direção ao mundo*. Numa pesquisa como a presente, em que se pretende captar e ressaltar este Merton da visada mais larga e abrangente, embora sem deixar também de identificar os vínculos com uma rica tradição, a compreensível pergunta que se pode levantar é quanto à pertinência de se trazer à tona a perspectiva da oração com os salmos, em Merton, num quadro teológico tão delimitado como esse da relação da Igreja com os Salmos, particularmente em sua liturgia. Acontece que nesses momentos, quando a moldura parece mais estreita, somos surpreendidos por uma reflexão mais um vez inovadora, abrindo brechas e janelas, por onde sempre se pode vislumbrar uma perspectiva a mais. Penso mesmo que algumas dessas formulações, como já citadas acima, distanciam-se de qualquer tom magisterial e primam por uma linguagem que trazem o mesmo vigor e a mesma seiva dos inconfundíveis versos do saltério, marcados por uma espécie de escavação interior, de atravessamento da própria alma.

Pois, retomando a meditação de Merton, assim ele interroga: “Louvar a Deus, Sabemos nós o que significa louvar? Adorar? Dar glória?” (PS, p.10). A pergunta, segundo ele, se faz necessária pois hoje em dia se louva de forma vulgar e tudo é louvado, da cerveja à pasta de dente, da moda às estrelas de cinema. E alerta quanto ao fato de que quando tudo é louvado, já nada é louvado, pois o louvor torna-se vazio.

A reflexão de Merton caminha no sentido de demonstrar que hoje há um esvaziamento do louvor a Deus, nenhuma palavra mais expressaria a adoração a Ele, no sentido de reconhecê-lo como santo e como único. É levando em conta este contexto vazio e vulgar do mundo contemporâneo, que Merton convoca para uma redescoberta do Deus “todo-adorado e infinitamente Sagrado” (PS, p.11) do saltério, através de um louvor profundo permeado por uma experiência de maravilhamento e exultação.

E também quanto à oração com o saltério, Merton procura afastar-se de qualquer concepção mágica, emocionalista, imatura, lembrando que “dizer que os Salmos são profundos não quer dizer que eles são esotéricos. Para apreciá-lo, a pessoa não tem que ser incomum. Deve ser saudável, uma pessoa simples, com bastante fé e liberdade suficiente para provar sem prejuízo o nosso tempo e ser capaz de apreciar o imaginário de uma outra raça e época. Devemos ser, em alguma medida, ‘orientais’” (PS, p.11-12).

---

<sup>243</sup>Em consonância com este momento e enfoque, é por exemplo deste mesmo ano de 1956, um estudo dedicado ao Sacramento da Sagrada Eucaristia: MERTON, Thomas. *O Pão Vivo*, Petrópolis: Vozes, 1963.

Acrescenta que quando se ora a Deus, convém ser espiritual sem se deixar conduzir por emocionalismo, e, por outro lado, deve-se dotar a oração de um sentido sem o empobrecimento de um objetivismo racionalizante. Os salmos permitem ao fiel conhecer melhor a Deus. A contemplação que se aprende do salmista não é mera especulação, destaca Merton, esclarecendo que “os Salmos não são tratados abstratos sobre divina natureza. Neles aprendemos a conhecer a Deus não pela análise de vários conceitos sobre Sua divindade, mas pelo louvor e amor à Ele. Os Salmos sendo hinos de louvor, somente revelam seu total significado àqueles que os usam no sentido de louvá-lo” (PS, p.13). Merton insiste bastante neste delicado equilíbrio que deve haver na prática da oração, a qual deve distanciar-se dos não recomendáveis extremos da racionalização e do emocionalismo. A oração deve pautar-se pela diretividade consequente do bom senso e pela expressividade ardorosa do coração. E, a este propósito, o ponto enfatizado é quanto ao enraizamento da oração na concretude da vida.

Merton chega a postular a existência de três diferentes tipos de “homens de oração”, de acordo com suas atitudes em relação aos Salmos. No primeiro grupo situa aqueles que em teoria admitem “que os Salmos são uma forma perfeita de oração [...] mas são incapazes de usá-los em sua própria oração e nunca, de fato, o fazem”; o segundo grupo demonstra ter “uma forte convicção do valor dos Salmos, e esta convicção é uma força que move suas vidas. Mas ainda não se permitem *entrar* nos Salmos”; e o terceiro grupo, que para Merton representa uma pequena minoria, é composto por aqueles “que sabem *por experiência* que os Salmos são uma oração perfeita [...] Eles adentraram aos Salmos com fé. Têm um senso ‘vivo’ do significado de alguns dos salmos em suas próprias vidas. Têm provado e visto que o Senhor é doce” (PS, p.20-21). A perspectiva aí, especificamente nesta terceira atitude apontada, é a de que os Salmos conduzem à contemplação. E Merton chega a sugerir formas de recitação, lenta e paciente, numa espécie de meditação pausada, que propiciem um verdadeiro adentramento em seus significados mais profundos, a propósito do que, sugere a leitura dos Salmos na primorosa versão francesa de Paul Claudel:

Quem quiser saber o que um uso sério dos Salmos envolve, deve ler a versão francesa dos Salmos de Claudel. O livro chama-se *Paul Claudel repond les Psaumes*. É um livro de poemas de Claudel, nos quais o poeta simplesmente torna os temas dos Salmos em temas seus, reconstruindo-os com suas próprias palavras. Estão longe de ser meras paráfrases. Os Salmos *penetram* na vida e no ser do poeta como um todo. Tornaram-se parte dele, como se um salmista do século vinte expressasse de novo o que Davi e outros disseram há milhares de anos atrás. E o

espantoso é que os poemas brotam *novos em folha* do coração do poeta. (PS, p.23)<sup>244</sup>

Merton passa então a percorrer alguns salmos oferecendo pequenas peças, menos de interpretação e mais de interlocução, aos moldes da versão de Claudel, de forma a estabelecer um diálogo de almas.

Antes de adentrarmos em outro aspecto da oração, as palavras de Merton, as quais sempre recorreremos, pode mais uma vez sumarizar nosso pensamento: “para que os salmos possam realizar a função que a tradição cristã sempre lhes atribuiu, que é a de dispor as almas à união com Deus, devem, não somente ‘eivar os corações e as mentes dos homens até Deus’, mas também inspirar-nos uma total entrega de nós mesmos a Ele”.<sup>245</sup>

Ao refletirmos acima sobre o clima da oração monástica, já havíamos mencionado a “oração do coração” dos Padres do Deserto. Foi uma referência incontornável, mas pretendemos aqui explorar de forma mais pontual e aprofundada este aspecto, a saber, da *estreita relação de Merton com a tradição hesicasta*, aquela da *oração do coração*. Relembrando a prática bem conhecida dos monges das Igrejas Orientais na Grécia e na Rússia de utilizarem, por séculos, o manual de oração conhecido como *Philokalia*.<sup>246</sup> Trata-se, efetivamente, de uma coleção de orações desde o terceiro século, as quais giram em torno da “oração do coração” ou da “oração de Jesus”. Embora reconhecendo que, na escola de contemplação hesicasta, que floresceu nos centros monásticos do Sinai e do Monte Atos, “esse tipo de oração desenvolveu-se numa técnica especial quase esotérica” (PC, p.39), não é este aspecto que interessa a Merton, e sim “a simplicidade essencial da oração monástica no tocante à ‘oração do coração’, que consistia no recolhimento interior (ou concentração), no abandono dos pensamentos que distraem a mente e na humilde invocação do Senhor Jesus com palavras da Bíblia, num espírito de fé intensa” (PC, p.39-40). Lembra Merton que “esta

<sup>244</sup>Esta referência de Merton nos faz pensar em experiências similares no Brasil e América Latina, como a conhecida versão de Carlos Mesters, *Rezar com os salmos* bem como as atualizações empreendidas por Ernesto Cardenal; ou, em relação a outras passagens bíblicas, as igualmente conhecidas experiências de tradução/transcrição que o poeta Haroldo de Campos empreendeu de trechos como a narrativa da criação do Gênesis, passagens do Eclesiastes (Qohelet) e outras mais. Se para o leitor comum não passaram de recriações poéticas de excepcional qualidade, para o leitor crente, estes textos recriados têm possibilitado aos mesmos um adensamento da experiência de fé com um renovado e contemporâneo frescor.

<sup>245</sup>MERTON, Thomas. PD, p.51.

<sup>246</sup>Em uma das edições disponíveis em português, o tradutor e apresentador da edição francesa, Jean Guillard, assim se expressa: “*Filocalia* significa ‘amor à beleza’, essa beleza que se confunde com o bem”; e, ainda: “*Filocalia* é, antes de tudo, o livro da oração, ou seja, a oração de Jesus ou do coração”, completando, “a oração do coração é essencialmente essa interpretação da ‘vida escondida em Cristo’”. Esclarece ainda o autor que, enquanto método, a *Filocalia* compreendia duas fases. Uma fase “psicotécnica” abarcando inclusive uma disciplina respiratória, e uma segunda fase, a mais importante, “de ordem muito mais elevada e quase sacramental, a invocação do nome de Jesus: ‘Senhor Jesus Cristo, Filho de Deus, tende piedade de mim’”. ANÔNIMO. *Pequena Filocalia: o livro clássico da Igreja Oriental*, São Paulo: Paulinas, 1984, p.5-12.

simples prática é considerada de importância crucial na oração monástica da Igreja Oriental, uma vez que se crê no poder sacramental do Nome de Jesus para atrair o Espírito Santo ao coração daquele que ora” (PC, p.40).<sup>247</sup>

Mais especificamente, esta perspectiva insere-se na postura ecumênica de Merton, de tal forma que o projeto, já mencionado, de estudos e aproximações da vida e dos escritos de Merton a outras religiões já produziu um volume explorando sua relação com a tradição hesicasta da Igreja Oriental.<sup>248</sup>

Destacam os editores da obra que Merton não apenas escreveu sobre esta tradição como a incorporou na sua própria prática pessoal de oração. O volume dedica também boa parte do espaço a uma coletânea de escritos variados de Merton que de alguma forma tocam nesta questão. Antes de tudo o texto *O Clima da Oração Monástica*, por nós já longamente comentado. Também ocupa aí um lugar de destaque sua obra *A Sabedoria do Deserto*, que traz como subtítulo a chamada *Ditos dos Padres do Deserto do Século IV*. Há ainda um precioso ensaio incluído na obra *Contemplação num Mundo de Ação*, cujo título é *O Pai Espiritual na Tradição do Deserto*. Também toda a primeira parte de *Questões Abertas* está dedicada a esta aproximação, englobando três importantes textos: *O Caso Pasternak*, *Monte Atos* e *A Espiritualidade do Sinai*. A obra *Místicos e Mestres Zen*, que possui uma parte dedicada a diferentes tradições monásticas, contempla também a tradição hesicasta com um ensaio intitulado *Místicos Russos*. Destacam-se também as cartas endereçadas a Pasternak, bem como pequenos textos esparsos como algumas notas introdutórias a São Máximo cujo título é *A Oração do Coração e a Contemplação Natural*. Também seus diferentes apontamentos dados na forma de conferências enquanto Mestre de Noviços são fontes importantes de pesquisa. E, por fim, destacaríamos seu importante poema em prosa *Hagia Sophia* sobre a divina Sabedoria como manifestação feminina de Deus, incluído em 1963 em *Emblems of a Season of Fury*. Como se vê, um conjunto volumoso de textos que, por si só, dariam um tema e recorte específicos de pesquisa. Portanto, longe de nós a ilusão de oferecer um tratamento minimamente justo sobre este aspecto. Mas não poderíamos deixar de demarcar o profundo impacto desta tradição na concepção mertoniana de vida contemplativa

<sup>247</sup>O importante teólogo russo Paul Evdokimov, ressalta o reconhecimento do Concílio Vaticano II da pouca presença de uma teologia do Espírito Santo na vida e no pensamento do cristianismo ocidental. A este propósito, destaca a contribuição do Oriente quanto a este aspecto, no horizonte ecumênico que naquele momento se apresentava. EVDOKIMOV, Paul. *O Espírito Santo na Tradição Ortodoxa*, São Paulo: AM Edições, 1996, em especial a conclusão que se intitula “O Espírito Santo na busca ecumênica”, p.105-109.

<sup>248</sup>DIEKER, Bernadette; MONTALDO, Jonathan. (eds.). *Merton & Hesychasm: The Prayer of the Heart*. Louisville, Kentucky: Fons Vitae, 2003.

e, em específico, a influência direta que esta tradição sobre ele exerceu quanto à maneira de compreender a oração.

Alguns artigos do volume acima mencionado, que exploram diretamente a aproximação de Merton com a tradição hesicasta, assim se intitulam: *O Culto de Toda a Criação: Merton e os Padres Orientais*, de A.M. Allchin; *Nossas Vidas, um Poderoso Pentecostes: O Encontro de Merton com o Cristianismo Russo*, também de A.M.Allchin; *Thomas Merton e o Cristianismo Oriental*, contribuição de John Eudes Bamberger; *Thomas Merton a a Espiritualidade Bizantina*, de M. Basil Pennington; *Hesicasmo*, de Patrick F. O'Connell, que contribui também o texto *Coração*; Rowan William escreveu o texto comparativo, *Pão no Deserto: O Ideal Monástico em Thomas Merton e Paul Evdokimov*; Jonathan Montaldo traz uma interessante compilação, *O Ensino sobre a Oração de Teofânio o Recluso a partir da Marginalia de Thomas Merton ao longo do texto 'A Arte da oração: uma Antologia Ortodoxa'*; há ainda os textos *Thomas Merton e o Silêncio dos Ícones*, de Jim Forest, e *Merton e 'Hagia Sofia' (Divina Sabedoria)*, de Susan McCaslin; além de outros textos mais gerais sobre o hesicasmo e sobre o cristianismo oriental.

Pareceu-nos oportuno indicar os referidos textos, por entendermos que, ainda que com uma breve indicação, os mesmos nos permitem vislumbrar as várias e ricas direções que esta aproximação pode nos revelar, oferecendo ao leitor promissoras intuições.

Retomando algumas afirmações acima, ressaltemos, ainda uma vez, que Merton sentiu-se profundamente atraído por essa experiência da “oração do coração” que vem da tradição oriental. Tanto no que esta prática representa um tipo de oração marcada pela simplicidade e pureza, quanto por indicar uma porta de entrada àquilo que é o mais profundo e interior da pessoa. Como lembra O'Connell, retomando diferentes citações de Merton, o coração não pode ser tomado de forma sentimentalista, e sim simbolizar aquilo que é o mais interior da pessoa.<sup>249</sup> Portanto, na tradição mística, deve ser tomado como um termo “técnico”, já que está associado a inúmeras dimensões deste fundamento mais profundo de uma pessoa, aquilo que lhe é mais íntimo.

Por fim, a referência aos diários de Merton, os quais, não apenas relatam o registro pontual no passar das horas e dos dias no mosteiro e posteriormente na ermida. O registro deste cotidiano, aparentemente banal, mas de fato pleno de sentido, em sua rotineira “normalidade” está de fato aí, e em abundância. Mas vem entrecortado e atravessado por profundas e significativas meditações. E mais do que isso, a oração sempre se faz aí presente,

---

<sup>249</sup>O'CONNELL, Patrick F. *Heart*, In: DIEKER, Bernadette; MONTALDO, Jonathan. (Eds). *Merton & Hesychasm*, p.173-174.

transformando o seu enredo numa grande litania. Às vezes de uma forma clara, com a reverência reconhecível de uma oração. Às vezes insinuando-se de forma sutil, de tal forma que o distraído leitor quando pensa estar lendo apenas um comentário, se dá conta, no meio da passagem, que de fato está mergulhado em uma tocante oração, o que o faz retornar ao início da passagem. Portanto pode-se falar numa *presença da oração em seus diários*.

Na mesma antilógica dos conhecidos e desconcertantes versos de Angelus Silesius “A rosa não tem porquê: floresce porque floresce./ Não cuida de si mesma nem pede que olhes para ela”<sup>250</sup> e do “sem porquê” de Deus, também presente em Eckhart, expressão igualmente essencial no zen, é que Merton vivencia sua experiência da oração no eremitério. Registra ele em seu diário do dia 5 de dezembro de 1964: “Na ermida deve-se orar ou se entra em franca decadência. A pretensão de orar não bastará. Limitar-se a se sentar não bastará. Tem que ser real; não obstante, que se pode fazer? A solidude te põe contra a parede (ou tua face frente a ela!), e isso é bom. Ora-se por orar. E a realidade da morte”.<sup>251</sup> Uma essencial carência de resposta. No zen, conforme pontua Ueda, este salto pelo sem porquê só seria possível através da “grande morte”.<sup>252</sup> Esta ausência de qualquer pragmatismo, esse disponibilizar-se da oração que se nega a qualquer espírito utilitarista de barganha com o divino, só pode ser compreendido no fruir da gratuidade, no horizonte daquilo que a tradição cristã denomina de graça; e mais ainda, talvez só possa ser, senão compreendido, ao menos suportado, na perspectiva singularíssima da experiência mística.

Merton não falava muito sobre o seu próprio método de oração. Por isso, pensamos ser oportuno finalizar o tópico com uma das poucas - e portanto valiosíssima - confidência que fez sobre o “seu secreto caminho de oração”, na expressão de Jonathan Montaldo, em uma carta das muitas que trocou com um sufi do Paquistão chamado Abadul Aziz. Na carta encaminhada em 02 de janeiro de 1966, Merton assim se expressou:

Agora você me pergunta a respeito do meu método de meditação. Estritamente falando, tenho um modo muito simples de oração. Ela é centralizada inteiramente na atenção à presença de Deus e à Sua vontade e Seu amor. Isto é, se centraliza na *fé* pela qual somente podemos conhecer a presença de Deus. Poderíamos dizer que isto confere à minha meditação o caráter descrito pelo Profeta como “estar perante Deus como se você O visse”. Porém, isso não significa imaginar-se algo ou conceber uma imagem precisa de Deus, pois na minha ideia isso seria uma espécie de idolatria. Pelo contrário, é um modo de adorá-lo como invisível e infinitamente além da nossa compreensão e tomar consciência dEle como tudo. Minha oração tende muito para aquilo que você chama *fana*. Existe no meu coração esta grande

<sup>250</sup>SILESIUS, Angelus. *O Peregrino Querubínico*. São Paulo: Paulus, 1996, p.67.

<sup>251</sup>MERTON, Thomas. DWL, p.174-175.

<sup>252</sup>UEDA, Shizuteru. *Zen y Filosofia*, Barcelona: Herder, 2003, p. 103.



sede de reconhecer totalmente o nada de tudo aquilo que não é Deus. Minha oração é então uma espécie de louvor, levantando-se do centro do Nada e do Silêncio.<sup>253</sup>

### 3.4 No desprendimento da simplicidade

Neste tópico tomar-se-á como tema a simplicidade reconhecida como um lugar particularmente privilegiado para a contemplação em Merton. Num primeiro momento demonstrando como essa virtude pode ser entendida por Merton, sobretudo a partir de seus próprios apontamentos. Também serão ressaltados alguns aspectos e atitudes de sua trajetória que testemunham essa sua busca por um estilo de vida mais simples e por um desprendimento mais pleno e radical.

O desprendimento e a vida simples normalmente já estão associados à vida monástica, até pelo voto de pobreza aí pressuposto. A questão então é, por que tomar o tema da simplicidade em Merton como um tema em particular. Esta é a questão que o tópico, se for feliz em seu escopo, acabará por responder.

Quando entra para a vida monástica em 1941, Merton vem de uma experiência de desencantamento com o mundo, permeado por um certo cansaço e um nítido esgotamento em relação às potencialidades festivas mas passageiras de uma sociedade marcada por um tênue esplendor. A vida monástica se lhe apresentava não apenas como uma alternativa espiritual que lhe estabelecesse um “norte” – expressão presente no título de um dos capítulos decisivos de sua autobiografia, intitulado *O verdadeiro norte* -, mas também representava a escolha por um estilo de vida notadamente marcado pela simplicidade e pelo despojamento. Em certo momento do referido capítulo, intensamente atraído pelos trapistas e também pelos cartuxos, Merton assim se expressa: “o pensamento desses mosteiros, daqueles coros remotos, daquelas celas, eremitérios e claustros, daqueles homens com seus capuzes, dos pobres monges, daqueles homens que voluntariamente se fizeram *nada*, tudo isso abalou meu coração”.<sup>254</sup> Se essa referência ao “nada” ganhará posteriormente outras dimensões, aprofundando-se como categoria mística mesmo – a partir de São João da Cruz, ou das aproximações ao zen-budismo -, neste momento parece ter uma conotação da pobreza material, também de afastamento e anonimato. É digno de nota ainda que, neste momento, as únicas dúvidas efetivas, que acabavam por prorrogar a decisão pela vida monástica, eram quanto à opção de permanecer

<sup>253</sup>MERTON, Thomas. HGL, p.63-64. Também disponível em: MERTON, Thomas. DS, p.xviii.

<sup>254</sup>MERTON, Thomas. MSP, p.287.

no trabalho social que fazia na “Casa da Amizade” junto aos negros do Harlem.<sup>255</sup> Essa referência é também importante pois é uma experiência que lhe marcará para sempre. Entendemos que seu engajamento posterior nas temáticas e ações sociais e políticas, sempre de uma perspectiva contemplativa, teve como um de seus motivadores este contato com os pobres e com a pobreza em Nova Iorque. Sendo possível identificar, já aí, um dos sentidos da simplicidade, que é o da pobreza material.

Não se pode negar, contudo, quando se lê os primeiros diários de Merton, que houve num primeiro momento uma certa idealização da vida monástica, na qual se vislumbra uma concepção da simplicidade, dos primeiros anos de vida monástica, uma certa identificação da simplicidade com a humildade. Uma visão, por assim dizer, pietista da humildade, tomada como virtude cristã clássica. É o que se percebe na obra *O Signo de Jonas*, que abarca trechos do diário de dezembro de 1946 a julho de 1952.

De qualquer forma, mesmo reconhecendo as mudanças a que o tema foi sendo submetido no decorrer de seu *itinerarium* espiritual, usar-se-á, aqui, as expressões simplicidade, humildade e pobreza, como mais ou menos sinônimas, abarcando diferentes mas não excludentes nuances.

Entrando na leitura específica de alguns de seus textos que perpassam o tema, conforme temos feito a cada tópico, podemos iniciar por suas reflexões em um obra de 1963, *Vida e Santidade*, uma obra pequena mas preciosa sobre a espiritualidade cristã direcionada a todo cristão.<sup>256</sup> Projetando-se como uma obra que convoca para uma vida cristã de maturidade identificada como uma vida de santidade, interessa-nos dela, neste momento, exatamente o último tópico da obra intitulado *Abnegação e Santidade*, que junto a outros subtemas tais como as perspectivas sociais da caridade, o trabalho e o humanismo, compõem um capítulo que, no horizonte da santidade, se intitula *Crescendo em Cristo*.

Não se pode deixar de reconhecer neste convite para a abnegação, a perspectiva do desprendimento e da simplicidade, pressupostos de uma vida cristã madura. Merton abre o tópico com clareza e de forma incisiva: “abnegar-nos em sentido pleno é renunciar não só ao que temos mas ao que somos – é viver não de acordo com os próprios desejos e julgamentos e sim de acordo com a vontade de Deus para nós. Assim, a abnegação cristã há de penetrar até as mais íntimas profundezas do nosso ser” (VSt, p.161). A passagem vem marcada pela dupla

---

<sup>255</sup>Essa casa voltada para o trabalho com os pobres, junto a outras, foi fundada e conduzida por Catherine de Hueck Doherty, que Merton conheceu na Faculdade São Boaventura, em 1941. Merton preservará uma proximidade com ela, e a correspondência entre ambos se manterá com alguma regularidade até 1966 (TME, p.118).

<sup>256</sup>MERTON, Thomas. *Vida e Santidade*. São Paulo: Herder, 1965. (Abreviado VSt)

dimensão apontada no início do tópico; sem negar o fato de que a simplicidade requer uma negação do que se tem, ficando aí marcada sua nítida relação com a ideia de pobreza, já conclama para um nível mais profundo de desprendimento, que é o da renúncia do que se é, um esvaziamento do ego.

No entanto, duas ideias centrais permearão este pequeno texto.

Primeiro o vínculo do tema da simplicidade e da abnegação com o da santidade. Neste sentido o tema distancia-se da ideia de dever e obrigação, e desponta como expressão de confiança e gratuidade, para enfim se desdobrar como amor: “o esforço constante para controlar reações egoístas e movimentos de paixão, para submeter-se aos imperativos do verdadeiro amor, requer perpétuo e implacável sacrifício” (VSt, p.164).

Em um esforço por demonstrar que esta é uma virtude possível e recomendável para todo cristão, Merton não nega que o religioso se vale de todo um contexto que favorece esta opção, mas insiste que o leigo pode desfrutar desta opção também em sociedade. Chega mesmo a afirmar que há certas vantagens próprias do estado leigo. Recorre a certos conselhos dados por Santo Tomás: “os conselhos evangélicos certamente não se acham excluídos da vida do cristão leigo. Também ele pode considerar os meios que lhe permitem viver, por exemplo, pelo menos num espírito de pobreza, ultrapassando o nível dos mandamentos, dedicando a vida a Deus de uma forma que lhe proporcione maior atenção à sua presença e união mais completa à sua vontade” (VSt, p.165). Na esteira da tradição que vem dos padres do deserto quanto a práticas ascéticas, lembra também que há implicada na experiência da pobreza e simplicidade, uma dimensão de renúncia ao prazer, no que este possa representar uma atitude de autossegurança, egoísmo ou arrogância.

Merton finaliza o pequeno texto com a seguinte declaração: “eis a verdadeira finalidade da abnegação: não se trata simplesmente da paz do coração como recompensa do desapego, mas de conduzir àquela tribulação interior da noite espiritual em que nossa pobreza torna-se perfeita nas profundezas da alma” (VSt, p.169).

A breve referência acima aos padres do deserto enseja-nos explorar o profundo vínculo que o tema da simplicidade em Merton possui com essa rica tradição do cristianismo primitivo. É uma tradição que alimentou várias das dimensões contemplativas em Merton, irrigou vários de seus ramos, e, neste rico universo, a experiência da simplicidade é sem dúvida uma das mais presentes.

Dentre os vários sentidos identificáveis na “fuga” desses homens para o deserto, Merton lembra que um deles era inequivocamente a busca por um estilo de vida simples advindo de um descontentamento com o tipo de sociedade na qual estavam inseridos, já

naquela época marcada por uma escandalosa desigualdade e por um modelo de existência alicerçada em “falsos eus”. E, essa busca por uma espiritualidade mais simples e autêntica, determinava até a forma como recebiam e se apropriavam das doutrinas cristãs, conforme assinala Merton:

Buscavam um Deus que pudessem encontrar por si mesmos, e não um Deus ‘recebido’ em um formato fixo e estereotipado. Não que rejeitassem as fórmulas dogmáticas da fé cristã: eles a aceitavam e as adotavam em sua feição mais simples e elementar. Porém, demoraram (pelo menos no início, no tempo da sabedoria primitiva) a se envolver em controvérsias teológicas. A fuga aos horizontes áridos do deserto significava também uma recusa ao contentamento com a verborragia técnica, de argumentos e conceitos. (SD, p.6-7).

Como se vê, o espírito de simplicidade e a perspectiva do desprendimento se expressam em vários níveis e em distintas dimensões; sendo a recusa dos raciocínios abstratos, dos argumentos e dos conceitos, também uma de suas expressões.

Esse estilo de vida dos padres do deserto, ao qual Merton reconhece ter muito em comum com os iogues indianos e monges zen-budistas, sempre o atraiu, estando permanentemente no horizonte de sua opção monástica, vindo a se consumir na experiência eremítica a partir de 1965.

Esse caminho não burocrático da fé referido acima, que se contenta com o “simples e elementar”, sinaliza Merton, “só poderia ser percorrido por alguém muito atento e sensível aos sinais de um lugar ermo, sem trilhas. O eremita tinha de ser maduro em sua fé, humilde, desapegado de si mesmo de forma atroz em todos os sentidos”, e completa, “não podia se arriscar ao apego ao ego, ou aos perigos do êxtase da vontade própria” (SD, p.7-8). Sempre nos debatemos, na elaboração da presente tese, com a dificuldade em se separar os temas na abordagem da contemplação em Merton, pois os distintos aspectos se interpenetram o tempo todo. Neste caso aqui, é praticamente impossível, por exemplo, dissociar o tema do desapego e da simplicidade da busca pela “pureza do coração” a qual mencionáramos no tópico anterior, sobre a oração. Igualmente, o mesmo “descanso” (*quies*) ressaltando como um dos traços centrais do trabalho de cela e igualmente como expressão de uma espiritualidade madura, também é um dos elementos centrais do desprendimento. Enquanto houver apego, obviamente não há desprendimento; enquanto não se descansar em Deus, na atitude de total confiança, não se pode falar um coração simples: “o descanso era, portanto, uma espécie de lugar-nenhum e não-intencionalidade em que perderam toda a preocupação com o ‘eu’ falso e limitado. Em paz, na posse de um ‘nada’ sublime, o espírito mantinha-se, em segredo, acima

do ‘tudo’ – sem se preocupar em saber o que possuía” (SD, p.9). Destaque-se, ainda, da citação, suas últimas palavras, “sem se preocupar em saber o que possuía”. Dois termos ricos “preocupação/preocupar-se” e “possuir/posse”. O possuir, a possessão, parece ter sido uma das grandes tentações humanas e tem-se aí todo um enredo que vai, desde as narrativas de gênese do mal/do pecado, as quais apontam sempre para um egoísmo, atravessando séculos e chegando à modernidade, cujo espírito fáustico talvez seja uma das suas mais pretensiosas expressões. O espírito da modernidade se traduziu pela sede insaciável do poder, possibilitado por um saber supostamente ilimitado. Quanto à preocupação, reconhecemos duas direções. À sombra das meditações heideggerianas, poder-se-ia pensar que o descanso possibilitado pelo despreendimento, pela vida do desapego, um despreocupar-se, no sentido da serenidade, permite o verdadeiro ocupar-se, ocupar-se não com os interesses mesquinhos do falso eu, mas com as questões do ser, as que de fato importam.

Essa despreocupação, no sentido mencionado acima, possibilita-nos reconhecer nos padres do deserto, um tipo de simplicidade marcada pela frugalidade, pelo senso prático e até por um primitivismo próprio da espiritualidade do deserto, nos parâmetros bíblicos representados por figuras como Elias e João Batista. Como ressalta Merton “depuravam para si uma sabedoria muito prática e desprestigiada, ao mesmo tempo atemporal e primitiva, e que nos permite reabrir as fontes que foram poluídas ou bloqueadas pela recusa mental e espiritual acumulada da nossa barbárie tecnológica”, quanto ao que, acrescenta, “nossa época necessita desesperadamente desse tipo de simplicidade, necessita recuperar algo da experiência refletida nessas linhas”, ressaltando ainda que “o termo a ser enfatizado é *experiência*” (SD, p.11-12).

É importante lembrar que essas preciosas intuições de Merton, são apreendidas de suas sempre aguçadas análises dos chamados *ditos (verba)* dos pais do deserto. Aliás, o texto que vimos mencionando – *A Sabedoria do Deserto* – é justamente uma coletânea desses ditos, por ele editada, com longa introdução. Merton, mestre de leitura e atualizador de antigas tradições, sempre traz à tona traços nem sempre percebidos pelo leitor moderno, apressado e pouco familiarizado com aqueles ditos, que eram mais do que frases espirituosas, expressando, em sua aparente ingenuidade, uma profunda e sutil espiritualidade. Lembra Merton: “sempre claros e concretos, sempre remetendo à experiência do homem formado pela solidão, estes provérbios e contos almejavam ser respostas simples a questões simples”, destacando pois que as respostas dadas àqueles que iam ao deserto em busca de “salvação”, que é o que buscavam quando consultavam esses anciãos, “as respostas não pretendiam ser prescrições gerais e universais. Ao contrário, eram chaves originalmente concretas e exatas

para portas específicas que deveriam ser cruzadas, em determinados momentos e por determinados indivíduos” (SD, p.13). Enfatiza Merton:

Os Padres eram homens humildes e calados, e não tinham muito a dizer. Respondiam às perguntas com poucas palavras, iam direto ao ponto. Ao invés de fornecerem um princípio abstrato, preferiam contar uma história concreta. Essa brevidade, plena de conteúdo, alivia. Há mais luz e satisfação nestes ditos lacônicos do que em muitos tratados ascéticos extensos, fartos de detalhes de como ascender de um grau a outro da vida espiritual. As palavras dos Padres nunca são teóricas na acepção moderna do termo, nunca são abstratas. Tratam de coisas concretas e dos trabalhos rotineiros da vida de um monge do século IV, mas o que transmitem serve da mesma maneira a um pensador do século XX. As realidades essenciais da vida interior estão presentes nelas: fé, humildade, caridade, submissão, discipulação, abnegação. (SD, p.14)<sup>257</sup>

Merton não tem dúvida quanto ao legado deixado pelos padres do deserto, “eram pessoas humildes, caladas”, mas “sensíveis, donas de um profundo conhecimento da natureza humana e suficiente compreensão das coisas de Deus para perceber que sabiam muito pouco a Seu respeito” (SD, p.15). Por isso fugiam aos longos discursos sobre a essência divina, e, a partir do deserto, preferiam oferecer, mais uma vez, “um silêncio discreto e desapegado” (SD, p.15).

Que tipo de vida levavam os padres do deserto? Merton lembra que, embora fossem chamados de “abades” (*abbas*) ou “anciãos” (*senex*), “um abade não era, como hoje, um superior eleito canonicamente pela comunidade, mas qualquer monge ou eremita que tivesse passado anos no deserto e provado ser um servo de Deus”, lembra ainda que, “com eles, ou próximo a eles, viviam ‘irmãos’ ou ‘noviços’ – aqueles que ainda estavam no processo de aprendizado da vida” (SD, p.16). Um estilo de vida bem simples e natural, no qual os noviços

<sup>257</sup> Assim como editou a coletânea de *Ditos* dos padres do deserto, que vimos comentando, o mesmo fez Merton em relação às falas e poemas de Chuang Tzu, grande mestre da tradição taoísta, cujo estilo de vida e singular sabedoria, traziam a mesma marca da simplicidade dos padres do deserto, o mesmo frescor de uma intuição certa (Cf. *A Via de Chuang Tzu*). Interessante, também, que esses traços presentes na sabedoria prática dos padres do deserto coincidem bastante com as características do autêntico narrador, conforme o clássico estudo de Walter Benjamin sobre o tema. Benjamin destaca, dentre outros, os seguintes traços dos narradores: a experiência, a oralidade, a memória, a cadeia da tradição, o senso prático e o ambiente artesanal. As seguintes palavras com as quais Benjamin termina seu ensaio, referindo-se aos narradores, bem que poderiam ser aplicadas aos padres do deserto: “o narrador figura entre os mestres e os sábios. Ele sabe dar conselhos: não para alguns casos, como o provérbio, mas para muitos casos, como o sábio. Pois pode recorrer ao acervo de toda uma vida [...] Seu dom é poder contar sua vida; sua dignidade é contá-la inteira. O narrador é o homem que poderia deixar a luz tênue de sua narração consumir completamente a mecha de sua vida. Daí a atmosfera incomparável que circunda o narrador [...]. O narrador é a figura na qual o justo se encontra consigo mesmo” (BENJAMIN, W.. *O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*, In: BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*, vol. 1, São Paulo: Brasiliense, 1985, p.197-221). Também nos ocorre, como paralelo aos *Ditos* dos padres do deserto, as extraordinárias *histórias hassídicas*, compiladas e editadas por Martin de Buber, marcadas pelos mesmos traços: a figura do mestre (no caso o justo, *tzadik*), uma sabedoria prática não afeita a especulações, uma mistura de piedade, misericórdia e senso de humor (BUBER, Martin. *Histórias do Rabi*, São Paulo: Perspectiva, 1967).

eram instruídos com uma palavra ou um exemplo. Merton destaca também que “a maioria dos personagens representados nos ditos e histórias são homens ‘a caminho’ da pureza do coração, não homens que já a atingiram plenamente” (SD, p.16). Havia uma certa tranquilidade nesta maneira impassível (*apátheia*) de “aceitar as realidades comuns da vida e a se satisfazer com a porção ordinária do homem que tinha de lutar toda a vida para se superar” (SD, p.17).

Outro traço presente na simplicidade dos padres do deserto, de forma surpreendente talvez para um devoto ou neoconverso, é a valorização do trabalho físico, como forma digna e necessária de sobrevivência, inclusive para o monge, além de ser uma outra forma de se trabalhar a alma. Quase que uma antecipação do posterior lema do monaquismo *ora et labora*. Os monges sustentavam-se com o trabalho das próprias mãos, tecendo cestos e esteiras com folhas de palmeiras e juncos. É particularmente ilustrativo deste aspecto, o seguinte dito proferido pelo abade Silvano, incluído por Merton em sua seleção:

Um irmão foi ao encontro do abade Silvano, no Monte Sinai, e, ao ver os eremitas trabalhando, exclamou: “Por que vocês trabalham pelo pão que pereceu? Maria escolheu a melhor parte, ou seja, sentar-se aos pés do Senhor e não trabalhar.” Então, o abade disse ao discípulo Zacarias: “Leve o irmão a uma cela vazia, dê-lhe um livro e deixe-o lá, lendo.” Após nove horas, o irmão começou a tirar os olhos do livro para ver se o abade não lhe chamaria para o jantar. Após algum tempo, ele próprio se levantou e perguntou ao abade: “Os irmãos não comeram hoje, Pai?” “Ah, sim, com certeza”, respondeu o abade, “eles acabaram de jantar.” “Bom”, disse o irmão, “por que o senhor não me chamou?” O ancião respondeu: “Você é um homem espiritual, não precisa dessa comida que pereceu. Nós temos de trabalhar, mas você escolheu a melhor parte. Lê o dia inteiro e pode passar sem comida.” Ao ouvir isso, o irmão disse: “Perdoe-me, Pai.” E o ancião respondeu: “Marta é necessária a Maria. Porque Marta trabalhou, Maria pôde ser louvada.” (SD, p.40-41)

Mas o tema da humildade e simplicidade não está presente apenas neste movimento de volta às fontes de um monaquismo bem primitivo. De fato Merton destacará essas virtudes como um dos traços centrais da vida monástica. É o que se identifica, por exemplo, de forma bastante clara e enfática, na obra de 1957, *A Vida Silenciosa*, que é uma breve introdução ao que seria a essência da vida monástica, na tradição contemplativa, sendo também uma breve introdução às suas principais vertentes – beneditinos, cistercienses, cartuxos e camaldulenses. Aí, discorrendo sobre a primeira das características da vida monástica, que é a pureza de coração (*puritas cordis*), Merton inclui nesta, a solidão, a pobreza, a obediência, o silêncio e a oração, ressaltando que “o ascetismo monástico está centrado nas duas grandes virtudes de humildade e obediência” (VS, p.21). Quanto à primeira, que é a que aqui mais nos interessa,

destaca: “a humildade desapega o monge, antes de tudo, daquela absorção em si mesmo que o faz esquecer-se da realidade de Deus. Desapega-o daquela fixação em sua própria vontade que o faz ignorar e desobedecer à vontade eterna de Deus, única realidade a ser encontrada” (VS, p.21). Mais uma vez a tônica está mais no despojamento interior do que no desapego a coisas exteriores, como bens materiais. O desapego às coisas é também uma das expressões do desprendimento, mas em si mesmo pode recair na cilada das aparências e até mesmo transformar-se numa outra forma de vaidade e portanto de apego. Por isso dirá que “a vitória da humildade monástica é a vitória do real sobre o irreal – vitória em que ideais humanos falsos são postos de lado e o ‘ideal’ é alcançado, experimentando, segurando e possuído, não numa imagem mental mas na realidade presente, concreta e existencial de nossa vida”, e que expressa “um triunfo da vida”, sem idealismos, por isso “não tem auréola” (VS, p.22). No decorrer do texto, Merton reelabora de variadas maneiras suas afirmações no sentido de demonstrar que a humildade monástica se integra de forma natural na corrente da vida – oração, trabalho, comunidade, seguindo o ritmo de uma plenitude em comunhão com tudo e com todos. Comunhão que se manifesta, sobretudo, no compartilhamento das mútuas fraquezas: “a vitória da humildade monástica é a aceitação plena da ação oculta de Deus na fraqueza, no ordinário, no insatisfatório do cotidiano. É a aceitação de nós mesmos incompletos, de maneira a que Ele possa, a seu modo, tornar-nos completos. É alegria em nosso vazio que só Ele pode ser repleto” (VS, p.23). Naturalmente, lembrará várias vezes, para que se chegue a este gracioso ponto, é preciso que o monge renuncie a tudo, toda a preocupação e agitação, todos os disfarces e falsos alicerces.

Por tudo que a presente tese expõe no seu todo, desnecessário seria dizer, mas o fazemos para mais uma vez afastar o fantasma de um espiritualismo artificial sempre a espreita quando se reflete sobre temas tão profundos mas estranhos ao mundo contemporâneo, tais como o da renúncia e da humildade, a saber, que estas virtudes não implicam numa desconsideração da materialidade das coisas, afinal, tudo é criação de Deus. A este propósito afirma:

Vemos, na Regra de S. Bento, que o monge não trata com desprezo as coisas materiais criadas. Pelo contrário, encontramos as coisas materiais mais humildes, tratadas com reverência, quase poderíamos dizer, com amor; [assim] os humildes edifícios de pedra, o claustro colocado no vale tranquilo, a mobília simples de madeira comum do mosteiro, a mesinha nua e as tábuas que servem de leito na cela do monge, longe de serem desprezadas como “criaturas vãs”, são respeitadas e valorizadas e até amadas, não por si mesmas, mas por causa de Deus a quem pertencem. Mesmo as ferramentas com que o monge revolve a terra, mesmo os simples potes, as panelas e os utensílios da cozinha, ou a vassoura com que varre o



claustro, devem ser tratados com tanto cuidado quanto (reservadas as devidas proporções) os vasos sagrados do altar. (VS, p.39-40)

E, neste contexto, aponta para um paradoxo: o regozijo com as coisas criadas depende, justamente, do desapego em relação a estas mesmas coisas.

Merton ressalta também que até os edifícios monásticos, mais do que uma questão de formação estética, traduzem também este espírito de simplicidade: “as linhas simples e puras de uma igreja monástica, construída, talvez, por mãos inábeis, na solidão, poderão expressar infinitamente mais o louvor de Deus do que as pretensiosas enormidades de custoso esplendor, erigidas mais para serem vistas do que para nelas se orar” (VS, p.42). A arte do monge, dirá, “é fruto de uma árvore cujas raízes são a caridade, pobreza, oração” (VS, p.42), mais do que um esteta, ele é um “operário”, um “artesão” (*artifex*) da espiritualidade.

Não falando mais dos padres do deserto mas sim dos monges, na tradição de São Bento, Merton volta, pois, a insistir na importância do trabalho na vida monástica, um trabalho ao mesmo tempo produtivo e criador, lembrando que “trabalhos laboriosos nos campos e nas florestas, como lavrar a terra, rachar lenha, quebrar pedras, fazer a colheita, todas essas coisas contribuem muito para uma vida espiritual sadia e bem integrada” (VS, p.43). Uma ótica que vai, como se vê, no oposto daquela visão do trabalho como algo apenas penoso. Trabalho e oração, duas vias não só possíveis como necessárias na vida contemplativa.

Este espírito de simplicidade nunca será confundido com falta de senso estético, nem o desprendimento com descuido, de tal maneira que “onde encontramos edifícios feios, mobília mal feita, portas que não se fecham bem, vinhas e árvores frutíferas mal podadas, material e feno se estragando, a falta de habilidade e de cuidado que essas coisas representam, pode ser simplesmente o resultado de uma atitude errada para com o trabalho – uma falsa orientação do espírito monástico” (VS, p.43-44). Sem deixar de reconhecer a importância de outras atividades, tal como o trabalho intelectual, Merton parece, propositalmente, acentuar a importância dos outros trabalhos, tanto o comum - tais como cavar a terra, recolher o feno, rachar a lenha, descascar batatas, lavar pratos e varrer o chão, como algumas ocupações especiais como a da apicultura, da carpintaria, da pintura dos afrescos, da cozinha, da arquitetura, e prossegue fazendo o elogio dos padeiros, sapateiros, alfaiates, encadernadores etc, e inclui aí, de forma discreta, a ocupação de escrever livros.

Não deixa de lembrar também, que este espírito de humildade é um legado de São Bernardo, para quem “a verdadeira humildade é, ao mesmo tempo, calma e pacífica”, e sendo

ele próprio um exemplo de humildade, “tira proveito de suas fraquezas e pecados” (VS, p.104). Por isso, inclusive, recomendava que a Regra de São Bento deveria “ser observada ao mesmo tempo com generosidade e discrição”, uma recusa clara ao presunçoso legalismo farisaico, pois, ainda segundo S. Bernardo, a Regra “está destinada a nos lembrar nossa fragilidade e nos manter na humildade” (VS, p.105). Assim, a notória austeridade da família cisterciense, não deve ser entendida como uma espécie de ascetismo heroico que possibilitasse a aquisição de virtudes fora do comum, mas sim, como um meio de evidenciar as próprias fraquezas dos monges de tal forma que fossem ensinados a demonstrar compaixão com as fragilidades e limitações alheias. Como expressa Merton, sempre com beleza:

A regra tem por fim verdadeiro não encobrir-nos a realidade e impedir o contato com nossos irmãos, e, sim, abrir-nos os olhos para descobrir a fraqueza e impotência universal do homem e fazer-nos ver a necessidade que temos uns dos outros e da misericórdia de Deus. A humildade beneditina, portanto, ensinará ao monge a não ocultar suas fragilidades debaixo de um exterior rígido e meticuloso, mas a utilizar-se delas como meios de chegar à união com Deus pela humildade e compaixão e, sobretudo, por uma fé sempre crescente na divina misericórdia. (VS, p.107)

Também na sua obra, particularmente especial sobre o tema da contemplação, *Na Liberdade da Solidão (Thoughts in Solitude)*, o tema da humildade é uma constante, perpassando várias de suas reflexões. Em relação à conquista de uma vida espiritual profunda e madura, Merton alerta sobre o risco de uma humildade falsa ou fingida que pode roubar o prazer desta conquista (LS, p.27). Ao que, poder-se-ia acrescentar que talvez a humildade seja uma virtude particularmente sujeita a este risco, pois, em razão de sua característica mesmo, que é a modéstia, pode esconder ou dissimular uma escondida e inconfessável ponta de vaidade.

Também neste texto Merton associa a graça da humildade com a da limitação própria ao humano. A experiência da contingência possibilita o exercício da humildade. Ao falar sobre o tema, associa a humildade à experiência do ser humano perceber-se como um “nada”. Como ocorrerá em outros temas, sempre que recorre à ideia do “nada”, a mesma é entendida de forma paradoxal, na mesma lógica bíblica dos ditos de Jesus ou das formulações paulinas. O nada, o vazio, é o caminho para o pleno, para a plenitude: “O homem orgulhoso ama sua própria ilusão e autossuficiência. O homem espiritualmente pobre ama precisamente a sua insuficiência. O orgulhoso exige honras por possuir o que nenhum outro tem. O humilde roga ser admitido a partilhar naquilo que todos os outros receberam. Deseja, também ele, ser repleto, até a plenitude, pela bondade e misericórdia de Deus” (LS, p.38).

À frente no texto, Merton alterna as expressões, optando pelo termo pobreza. A vida contemplativa é marcada pela pobreza, que quanto mais for sentida, mais proximidade a Deus permitirá, pois, ao se aceitar com paz a própria pobreza, menos se esperará de si e mais se confiará em Deus, de tal forma que afirmará que “a pobreza é a porta que conduz à liberdade” (LS, p.45). Liberdade, já que se está livre das amarras, dos apegos, da autoconfiança e até mesmo da autopiedade.

Lembra ainda Merton que a pobreza não necessariamente está vinculada à posse de objetos, “não é meramente questão de possuir ‘coisas’. É uma atitude que nos leva a renunciar a algumas das vantagens que vêm do uso das coisas” (LS, p.49). E neste sentido, no seu estilo desconcertante, chega a dizer que pode alguém nada possuir – referindo-se a objetos, mas demonstrar um apego desmedido em relação ao canto coral, aos sermões, e até mesmo a pessoas, dentre outras práticas em princípio dadas, que podem, no entanto, tornarem-se uma forma de apego, evidenciando até um desejo de possessão. Por isso chegará a vincular a experiência da pobreza à disponibilidade, à solicitude, pois aquele que está à disposição de todos, talvez seja quem nunca requer ou exige um tempo só para si, particular. No entanto, alerta para o risco de se transformar este “estilo” numa excentricidade, ou numa forma invertida de apego, que se manifestaria por uma suposta virtude, quanto ao que alerta: “mesmo a capacidade de ajudar os outros, de dar-lhes nosso tempo e o que nos pertence pode ser ‘possuída’ com apego se, por essas ações, nos impomos aos outros, obrigando-os a nos serem gratos. Pois nesse caso estamos tentando comprá-los e possuí-los pelos favores que lhe fazemos” (LS, p.49). O corajoso alerta de Merton, como que num ainda mais corajoso voltar-se para si, expande-se numa bela e sincera oração em tons confessionais:

Qual de nós, Senhor, pode falar em pobreza sem enrubescer? Nós, que fizemos voto de pobreza no mosteiro, somos, de fato, pobres? Sabemos o que seja amar a pobreza? Tomamos alguma vez o tempo para refletir, mesmo por um momento, porque a pobreza deve ser amada? No entanto, Tu, Senhor, vieste a este mundo para ser pobre entre os pobres, porque é mais fácil a um camelo passar pelo buraco de uma agulha do que um rico entrar no reino dos céus. E nós, com nosso voto de pobreza, estamos satisfeitos com o fato de, legalmente, nada possuímos e de termos de pedir licença a outrem para tudo de que necessitamos? (LS, p.49-50)

E prossegue de forma ainda mais incisiva e até dura, se se levar em conta que se trata de um de seus mais preciosos e delicados textos sobre contemplação e vida espiritual:

Isso é pobreza? Pode alguém que perdeu o emprego e está sem dinheiro para pagar as contas e vê sua esposa e seus filhos emagrecerem e sente o medo e o ódio roer-lhe o coração – pode obter as coisas de que desesperadamente necessita

simplesmente pedindo-as? Que experimente! Entretanto, nós que podemos ter muitas coisas de que não necessitamos e outras, muitas outras que nos é um escândalo possuir – nós somos pobres porque as possuímos com licença! (LS, p.50)

E finaliza a passagem com o mesmo tom duro, num misto de crítica e ironia que chega a lembrar a inconfundível palavra dos profetas bíblicos: “a pobreza significa ter necessidade. Fazer voto de pobreza e nunca passar necessidade, nunca precisar de algo sem logo obtê-lo, é rir-se do Deus.” (LS, p.50).

No mesmo texto, Merton alerta para que a humildade seja compreendida e vivida de forma sadia e madura, pois “a humildade é uma virtude, não é neurose” (LS, p.53). Mais uma vez naquela linha de lembrar que a verdadeira humildade liberta, liberta para agir virtuosamente e servir a Deus. Liberta para que se possa fazer o que é bom. Liberta das ilusões e das aparências. Assim, não gera passividade, mas amor e compaixão.

E na alternância dos termos, já próximo ao fim da obra, Merton volta a tocar no tema da pobreza que, se no que implica um esvaziamento que permite ser preenchido por Deus, só por Deus, pode também ser um impedimento, na medida em que às vezes se torna um orgulho disfarçado: “suponhamos que minha ‘pobreza’ seja uma fome secreta de riquezas espirituais; suponhamos que, fingindo estar vazio de mim mesmo, fingindo ser silencioso, estou em realidade tentando fazer agrados a Deus para que ele me enriqueça com alguma experiência – o que, então acontece? Tudo se torna uma distração” (LS, p.73). Para então completar: “A verdadeira pobreza é a do mendigo que se sente feliz em receber esmolas de qualquer um, mas sobretudo de Deus. A *falsa* pobreza é a do que finge ter a autossuficiência de um anjo. A verdadeira pobreza é, portanto, um receber e um dar graças, guardando só aquilo de que precisamos para nos nutrir. A *falsa* pobreza finge não precisar, finge não pedir, esforça-se por tudo conseguir e recusa ter gratidão seja pelo que for” (LS, p.74).

Avançando um pouco mais, é oportuno e mesmo necessário explorar alguns aspectos desta experiência da simplicidade em Merton, como lugar privilegiado da contemplação, a partir de sua aproximação ao zen-budismo, cujas agudas intuições, permitiram-lhe retornar a algumas fontes preciosas da tradição cristã tais como São João da Cruz e Mestre Eckhart, no que diz respeito, em específico, a este tema. O texto central aí é *Zen e as Aves de Rapina*.

Mencionávamos anteriormente que Merton reconhecia estreita afinidade entre os padres do deserto e os monges budistas, tanto no tipo de ensino quanto no estilo de vida. Isto não passou despercebido também a Suzuki, seu grande interlocutor da tradição budista. Merton destaca que há várias histórias zen que reproduzem quase que literalmente as *Verba Seniorum* do padres do deserto, como assinala, “são incidentes normalmente ocorridos onde

os homens procuram e conseguem viver o mesmo tipo de pobreza, de solidão, de esvaziamento”, de forma que se pode falar em uma “espiritualidade simples e mística” (ZAR, p.94).

Algumas das categorias centrais do zen-budismo merecem ser lembradas. A ideia de vazio/vácuo e de ação inativa, por exemplo, apontam para um autoesvaziamento na linha da *kenosis* cristã. Merton reconhece em noções como “vazio”, “noite escura”, “perfeita liberdade” e outras tantas, pontos de intersecção entre o budismo e o cristianismo.

E, ressalta Merton, sobretudo uma figura ocupará lugar central neste mútuo reconhecimento: Mestre Eckhart. Assim, tanto Suzuki quanto Merton, reconhecem em Eckhart “uma experiência mais plena e verdadeira do Zen na experiência cristã” (ZAR, p.14). Os místicos antigos, como Cassiano e Evágrio, já haviam destacado o tema do “esvaziamento”, no contexto do tema da “pureza de coração”, mas Eckhart situa a experiência num nível ainda mais profundo e radical. Merton citará com abundância trechos do famoso sermão 52 de Eckhart sobre o texto de Mt 5,3: “Bem-aventurados os pobres em espírito, pois deles é o reino dos céus”.<sup>258</sup> Lembremos a conhecida e impactante formulação de Eckhart, em torno da qual desenvolverá o sermão: “um homem pobre é aquele que nada *quer*, nada *sabe* e nada *tem*”.<sup>259</sup> Quanto ao primeiro ponto, Eckhart esclarece que o homem pobre é aquele que não quer realizar sequer a vontade de Deus, dirá “pobre é quem vive de tal modo que está tão vazio de seu próprio querer *e* da vontade de Deus como o era quando ainda não era. *Essa* pobreza consideramos como a pobreza mais elevada”.<sup>260</sup> Quanto à segunda afirmação, dirá que o homem pobre é aquele que nada sabe da atuação de Deus nele, “se alguém se mantém assim vazio do saber e do conhecer, como Deus está vazio de todas as coisas, *isso* é a mais pura pobreza”.<sup>261</sup> E quanto à terceira afirmação, Eckhart dirá que é a pobreza mais extrema, aquela em que o homem nada tem. Merton cita literalmente a explanação de Eckhart quanto a este ponto:

Se Deus ainda encontrar no homem vazio de todas as criaturas, de Deus e de si mesmo, um lugar para atuar, enquanto isso ainda acontecer, o homem ainda não é pobre na extrema pobreza. É que, para seu atuar, Deus não está atrás de que o homem tenha em si um lugar onde possa atuar. Pobreza em espírito é apenas quando o homem está *tão* vazio de Deus e de todas as suas obras a ponto de Deus, na medida em que queira operar na alma, ser *ele mesmo* o lugar onde quer atuar – e isto ele o faz certamente com prazer. Ao encontrar o homem *assim* pobre, Deus

<sup>258</sup>ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães* 1, Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2006, p.287-292.

<sup>259</sup>Ibid., p.287.

<sup>260</sup>Ibid., p.290.

<sup>261</sup>Ibid., p.290.

*atua* sua própria obra e o homem *experimenta* assim em si Deus. Deus é o *próprio* lugar para suas obras, pois Deus atua *em si mesmo*. Nessa pobreza, o homem alcança de novo o ser eterno que ele foi e que ele é agora, e que há de permanecer sendo eternamente.<sup>262</sup>

Pois bem, justamente a partir de textos como esse, é que Merton, no diálogo com Suzuki, passará para um outro patamar na discussão sobre a pobreza, abarcando aí a humildade, a simplicidade e a inocência. Assim como o próprio Eckhart, Merton não desvaloriza a ideia da pobreza material, será sempre uma dimensão central do seu pensamento na mais pura tradição monástica. Mas reconhece aí, junto ao grande místico medieval, que neste nível ainda se está funcionando na esfera do apego que gira em torno de um ego humano. É preciso avançar para uma outra dimensão e, aí, além da categoria eckhartiana da serenidade (*Gelassenheit*), essa atitude do deixar ser, de uma tranquilidade que faz lembrar a “ação inativa”, que os chineses denominam *Wu-wei*; está presente também uma outra axial categoria eckhartiana que é a do desprendimento (*Abgeschiedenheit*).<sup>263</sup>

Ainda nesta linha, ao abordarmos a simplicidade e a pobreza como traço da mais pura tradição cristã e budista, o ensaio de Suzuki – *Conhecimento e Inocência*, incluído no livro de Merton, parece-nos particularmente enriquecedor. Pois a ideia de inocência aí tematizada, na perspectiva do esvaziamento e do desprendimento, aponta exatamente para esta da pobreza que se vem abordando. Diz Suzuki: “o conceito metafísico de esvaziamento pode ser traduzido, em termos de economia, para a palavra *pobreza*, ser pobre. Nada possuir”, e aí evoca mais uma vez as palavras de Eckhart no sermão 52, para concluir que “recuperar a inocência é ser pobre” (Suzuki In: Merton, ZAR, p.102). Suzuki diverge de Eckhart apenas num ponto, a propósito do tema central do ensaio que é sobre o conhecimento. Quando Eckhart afirma que este pobre nada sabe, Suzuki só aceita a afirmação na medida em que aponte para um esvaziamento “de toda espécie de pensamentos que mancham” a mente, de tal forma que, por outro lado, essa pobreza é o início de um outro tipo de conhecimento, de um verdadeiro e libertador conhecimento, ao qual denomina “conscientização”, um termo a nosso ver infeliz, mas que se lido no contexto geral do ensaio pode ser corretamente compreendido. Em suas palavras:

<sup>262</sup>Ibid., p.290-291. É bom ressaltar que no início do sermão, Eckhart reconhece dois modos de pobreza, “uma pobreza *exterior*” e “uma pobreza *interior*”. Sem deixar de reconhecer o mérito da primeira, propõe-se, no entanto, a discorrer sobre a segunda, a partir da palavra do evangelho: “Bem-aventurados os pobres em espírito”.

<sup>263</sup>O Prof. Emmanuel Carneiro Leão, na Apresentação de Eckhart ao leitor brasileiro que acompanha o vol. 2 da tradução brasileira dos *Sermões Alemães*, propõe que essas categorias sejam entendidas em três níveis: 1º: “o nível ôntico é o desprendimento com total desapego. Trata-se do despojamento da pobreza”; 2º: “a serenidade ontológica”; e, por fim, o 3º nível: o da “serenidade mística”. (In: ECKHART, Mestre. *Sermões Alemães* vol. 2, Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. 2008, p.9-19).

É essa conscientização que significa ser ‘pobre’ em espírito. ‘Ser pobre’ não quer dizer ‘tornar-se pobre’. ‘Ser pobre’ significa, desde o início, não estar de posse de coisa alguma e não dar aquilo que temos. Nada a ganhar, nada a perder; nada para dar, nada a receber. Ser simplesmente assim e, no entanto, ser rico de inesgotáveis possibilidades – é isso ser ‘pobre’ no sentido mais apropriado e característico da palavra. É isso que todas as experiências religiosas nos dizem. Ser absolutamente nada é ser tudo. Quando alguém possui alguma coisa, isso impedirá todas as outras coisas de vir. (Suzuki In: Merton, ZAR, p.102)

Esta visão mais radical da pobreza, por assim dizer, não é incompatível com aquela da pobreza material. Muito pelo contrário, os ensaios de Merton estabelecem várias pontes no sentido de mostrar que esta serenidade plena, de um desprendimento absoluto, se manifesta, em última instância, também pela singeleza de um modo simples de ser: “o homem precisa encontrar, aqui e agora, nas tarefas comuns, ordinárias e humildes, nos problemas humanos de cada dia, o sentido último de sua existência” (ZAR, p.33). Percebe-se que se está aí, naquele plano ensinado por Suzuki e ressaltado por Merton, do “provar, ver, experimentar, viver” o momento presente, a consciência plena de uma “iluminação-experiência” ou “sensação-experiência” (ZAR, p.39).

E, neste sentido, alguns aspectos mais palpáveis desta espiritualidade que perpassa também e necessariamente por uma pobreza material e por um estilo de vida simples, merecem ser retomados. Muitas das biografias e estudos sobre Merton disponibilizam ao leitor coletâneas de fotos, dentre as quais, há uma de meados dos anos 1960 em que Merton aparece vestido não com o hábito monástico e sim com uma roupa de montanhês e na qual esboça um gracejo para a câmera. Informam os registros que Merton legendou a foto com a seguinte frase: “Este é o velho montanhês que sabe ficar quieto”.<sup>264</sup>

Entendemos que esta imagem é bastante representativa do ideal que de certa forma esteve sempre presente na vida de Merton. E, pelo que é possível depreender de seus diários, parece mesmo que as roupas de trabalho se tornaram as vestimentas favoritas de Merton durante seus anos no eremitério (1965-68). Esta mesma transformação pode ser visualizada nas capas dos sete diários de Merton. Os editores optaram, ao que parece propositalmente, por dar plasticidade a esse processo. No volume um, 1939-1941, anterior à entrada em Getsêmani, a capa oferece uma tomada apenas de rosto. Nos volumes dois e três, 1941 a 1960, respectivamente, as fotos estampadas mostram o monge com seu hábito. E os quatro volumes seguintes, 1960 a 1968, oferecem tomadas de Merton vestido exatamente com a roupa do montanhês, um jeans rústico e despojado.

<sup>264</sup>MERTON, Thomas. MI, p.188.

Se lembrarmos que sua formação esteve desde muito cedo ligada a contextos urbanos e marcada por uma cultura sofisticada, em um precoce contato com um invejável universo cultural, podemos avaliar melhor o significado desta busca de toda uma vida pela simplicidade, pelo despojamento, pelo esvaziamento. Em seus diários é possível identificar passagens em que ele contempla e descreve seus confrades na cozinha, no campo ou no jardim e identifica aí o verdadeiro espírito monástico. Na mesma direção vai sua busca pelos padres do deserto, conhecidos por sua notória e radical simplicidade. Mais uma vez vale lembrar que o Merton retratado por Cardenal em suas *Memórias* permite recompor com bastante realismo este despojado Merton, que em sua simplicidade e naturalidade surpreendia ao noviço. A vida contemplativa, em última instância e em seu sentido mais verdadeiro se resumia a isto, simplesmente viver, como o peixe na água, algo simples, sem complicação.

O terceiro volume de seus diários, que abarca o período de 1952-1960, dá testemunho de uma intensa interlocução com a América Latina; e, juntamente com suas cartas, é possível identificar um real desejo de Merton em viabilizar uma nova experiência monástica ao sul do continente. O esboço que fez do projeto para um possível “pequeno mosteiro”, registrado no diário em 22 de julho de 1958, além de ser um importante documento sobre a maneira como vivenciava naquele momento sua experiência monástica, é particularmente ilustrativo do lugar que a simplicidade ocupava em sua concepção sobre a vida contemplativa. Se alguns anos antes Merton conseguia reconhecer nos edifícios do claustro, com suas pedras e mobílias, um signo de simplicidade, agora já não são para ele suficientemente simples. Por isso projeta um modelo ainda mais despojado, conforme indicam suas próprias anotações:

Fundar um mosteiro Trapista na América do Sul, seria fundar um ninho de descontentamento e neurose predatória. Cheguei à conclusão de que se há alguma coisa que eu queira fazer NÃO é tentar uma fundação Trapista (O.C.S.O.) no lugar que seja, mas precisamente alguma coisa diferente. Tendo quais características? Evitando que faltas? Fácil o bastante para dizer “a maior simplicidade” - pobreza etc. Não planejar nada em especial – deixe o Equador cuidar dos detalhes.

Viver como eles vivem e viver pobremente basta.

Um pequeno mosteiro

1.Sem um “programa”.

2.Sem um trabalho especial a fazer. Monges para *viver*, não para serem “monges” como se distintos de cada outro tipo de ser, mas serem *homens* – filhos de Deus.

3.Sem um futuro especial. Nem direção para os postulantes.

4.Sem uma reputação especial ou fama por qualquer coisa.

5.Um mosteiro escondido, nem bem conhecido, talvez, como um mosteiro. Talvez nem mesmo vestindo-se um hábito especial. Sem construções notoriamente distintas.

6.Mas certamente isolado, recluso e limitado.



7.Com alguns espécies de eremitérios – isto é, possibilidades para a solitude pessoal por um certo tempo do ano. Solitude especial em algumas estações. Advento, Quaresma.

8.Constituir um núcleo de monges *maduros*, cada qual capaz de decidir por si mesmo com rapidez, etc.

9.Tendo interesse em arte, música, Literatura, política, etc. de nosso tempo.

10.Um manual de trabalho, naturalmente. Talvez algum ensino. *Mas cuidar para manter a vida não abarrotada com obras e projetos.*

Uma coisa sensata – posso começar a viver agora, tanto quanto possível, a vida que eu gostaria de viver em tal mosteiro, e com o mesmo espírito.<sup>265</sup>

Se há aí nestas notas de diário um tom algo aventureiro, uma espécie de ingênua ousadia, outras afirmações, em contextos mais públicos e mais bem definidos, não deixam dúvida quanto ao lugar que Merton reservava à humildade na vida contemplativa, tal como a seguinte afirmação de sua fundamental obra *Novas Sementes de Contemplação*:

Sê pobre; procura na sociedade as camadas mais humildes; prefere o último lugar entre os homens; vive como os desprezados; ama e serve os outros em vez de fazer-te servir por eles. Não revides quando eles te maltratarem, mas reza pelos que te ferem. Não procures o prazer, mas afasta-te do que agrada a teus sentidos, busca a Deus na fome e na sede, na treva e nos desertos do espírito, onde parece loucura penetrar. Toma sobre ti o peso da cruz de Cristo, isto é, a humildade, a pobreza, a obediência e a renúncia de Cristo, e encontrarás paz para a tua alma. Essa é a revolução mais completa que jamais foi pregada.<sup>266</sup>

Para finalizar, destaque-se então que é possível identificar uma dupla dimensão da simplicidade: o despojamento interior e a simplicidade exterior de um estilo de vida simples. Também é possível reconhecer que a trajetória de Merton evoluirá, por um lado, para uma concepção mais humana e existencial da humildade como simplicidade. Mais próxima daquela leveza e serenidade, tipicamente evangélica, do sermão da montanha. E, por outro, para uma concepção madura e profunda, de uma perspectiva mística mesmo, na linha do diálogo com o zen-budismo e na sempre impressionante concepção dos padres do deserto bem como de místicos medievais tais como Eckhart. E, aí, parece não haver dúvida de que a simplicidade realmente pode ser reconhecida como um dos lugares privilegiados da contemplação.

<sup>265</sup>MERTON, Thomas. SS, p.209.

<sup>266</sup>MERTON, Thomas. NSC, p. 144.

## **PARTE II - A CONTEMPLAÇÃO NO TEMPO E NA HISTÓRIA**

Esta segunda parte da tese focaliza aspectos do itinerário contemplativo de Merton que objetivam evidenciar de forma bem clara a hipótese central da pesquisa, que é demonstrar que Merton reinaugura um caminho místico e contemplativo de busca e encontro com Deus no tempo e na história. Quanto mais aprofundava em sua busca pela transcendência, mais encontrava o seu tempo, com suas dores e angústias. E, inversamente, quanto mais descobria a seus semelhantes, num abraço cada vez mais amplo – tanto na perspectiva inter-religiosa como na perspectiva humana - mais encontrava o divino.

A primeira parte, não obstante abordar especificamente temas mais intimistas, por assim dizer, mais inerentes ao exercício da espiritualidade contemplativa e do caminho místico da fé, já dava testemunho do quanto a perspectiva histórica sempre esteve presente em suas reflexões. Por mais pessoal ou individualizado que fosse o tema abordado, a espiritualidade mertoniana nunca se distanciava da fé encarnada, impregnada o tempo todo e em todos os aspectos pelo olhar compassivo e pelo convite à ação amorosa.

Mas, a partir de um certo momento, precisamente do final da década de 1950 e por toda a década de 1960, e, sobretudo em situações especialmente agudas, Merton se viu convocado a enfrentar direta e inequivocamente certos temas da agenda social daquele momento. Por isso, convém reafirmar, sem dualismos e periodicizações enrijecedoras, não se pode negar que há um segundo momento em seu trajeto, em que, numa espécie de retorno ao mundo, inaugura uma atuação surpreendente, a do monge contemplativo que não se nega ao compromisso cristão de intervenção na realidade, através de seus inspiradores e qualificados textos.

E convém ressaltar, também, que este período em que abraça a causa social de forma franca e aberta, convive, simultaneamente, com um outro movimento igualmente radical, a busca da solidão mais plena na experiência eremítica, bem como a aproximação à espiritualidade oriental, com todo o seu viés interiorizante. Um duplo movimento, pois, a um só tempo de abertura para o exterior e de mergulho no interior.

Assim, a Parte II está estruturada também em três capítulos. O capítulo quatro abordará alguns aspectos do tempo de Merton no intuito de contextualizar sua atuação. Uma ênfase será dada ao seu diálogo com a sociedade, a cultura e a teologia de seu tempo.

O quinto capítulo aprofundará a relação da contemplação com os binômios fundantes: amor e compaixão, encontro e comunhão. Como que representando categorias teológicas e espirituais que sustentavam suas intervenções pontuais. E, se buscou aí, também, uma aproximação entre mística, diálogo e ação conforme expressos na inter-relação que manteve com alguns interlocutores privilegiados.

O sexto e último capítulo reconstitui a inserção de Merton em certos temas sociais particularmente agudos no momento de sua atuação, especificamente os temas da busca pela paz e a defesa da não-violência, bem como a questão racial e a luta pelos direitos civis. Entende-se que a crítica social de Merton foi consequente, no sentido de ter sido assumida com acentuado senso de responsabilidade; mas foi também assumida e movida por um ardoroso *pathos*, podendo assim ser reconhecida como uma autêntica ação profética.

## Capítulo 4: O TEMPO DE MERTON

Como são muitas as concepções de tempo e história possíveis, o capítulo se iniciará por um esforço de categorizar e delimitar o sentido destes termos aqui empregados. E, na sequência, no intuito de captar esta inserção de Merton em seu tempo, dois recortes serão privilegiados. Em primeiro lugar o seu esforço de diálogo com a sociedade e cultura de seu tempo. Demonstrando aí, por um lado abertura e receptividade, e, por outro, autonomia e senso crítico. O segundo recorte focalizará a sua busca dialogal com a teologia de seu tempo. Aí, sua postura também se bifurca em duas posições: por um lado uma abertura para com a teologia contemporânea, a qual acolhia entusiasticamente; mas, por outro lado, o esforço do resgate da teologia antiga na qual via uma saída para os impasses do pensamento contemporâneo, incluindo aí o pensamento teológico.

### 4.1 Tempo e história – concepções e categorias

Iniciemos por refletir sobre algumas *concepções e categorias do tempo e da história* em Merton. No extenso e rico âmbito para se pensar a contemplação no tempo em Merton, ocorre-nos algumas dimensões possíveis nas quais o tempo pode ser abarcado conforme o amplo e multifacetado mosaico de suas abordagens, ao menos três: *o tempo na perspectiva histórico-social, o tempo como categoria ontológico-existencial, o tempo na dimensão teológica.*

Ressaltemos, ainda, que tais dimensões são atravessadas por uma perspectiva dialética do tempo, na medida em que o mesmo é visto tanto num plano afirmativo como num plano negativo. A saber, é o lugar do encontro mas também do confronto.

No sentido afirmativo a contemplação possibilita um encontro sereno e sacramental com o tempo, com a natureza e com os homens. Aí a experiência interior é permeada por uma serenidade, por uma paz com o tempo, sendo possível reconhecer um espírito ecocelebrativo na obra de Merton. Tudo o que se expôs na primeira parte da presente pesquisa, punha em evidência exatamente essa perspectiva. O que se denominou mediações da contemplação e lugares privilegiados desta mesma contemplação, nada mais expressava senão uma forma de se pensar a vida de um modo afirmativo, uma afirmação da vida. Seja naquela atitude de atenção e escuta em relação à natureza, seja na confiança no diálogo como um fundamento

amoroso que a tudo sustenta, seja na oração, como celebração da vida. Em suma, a experiência contemplativa em última instância se confunde com o próprio viver. É neste sentido que Merton pôde afirmar: “o cristão está em paz com o tempo, porque está em paz com Deus”.<sup>267</sup>

No sentido da negação, a contemplação abarca a experiência que desperta para um olhar profético, que confronta tudo aquilo que no mundo é negação do verdadeiro sentido da vida humana. O século XX, seja qual for a expressão para ele empregada, crise da modernidade, capitalismo tardio e tantas mais, vinha marcado por conflitos agudos e por situações de violência que ameaçavam qualquer perspectiva de uma visão mais otimista ou esperançosa da vida humana. E neste sentido a perspectiva cristã era uma das mais atingidas pois que sustentava, e ainda sustenta, exatamente uma sempre renovada confiança na possibilidade de que a última palavra seja do alento e não desespero, da vida e não da morte. Em linguagem teológica, Merton dirá que nosso tempo é uma era “pós-cristã”.<sup>268</sup> Tem a coragem de reconhecer que as “eras da Fé” certamente não foram períodos de paraíso terrestre”, mas, acrescenta, “pelo menos, nossos ancestrais reconheciam e favoreciam oficialmente a ética cristã do amor” (PEP, p.191), lembrando que combateram guerras sangrentas e, se “também cometeram grandes crimes”, pelo menos “certos limites definidos foram reconhecidos” (PEP, p.191). É aí que entra seu espírito combativo face ao tempo, quando se depara com este contexto em que os últimos limites éticos teriam sido solapados e, neste vazio ético – para empregar uma expressão também utilizada por Hannah Arendt quando de sua análise definitiva sobre o ambiente que propiciou a ascensão inédita dos chamados totalitarismos -, pois bem, neste vazio ético é que se abria espaço para o vale-tudo de uma amoralidade que legitimava o recurso às guerras bem como qualquer outra solução violenta. Frente a esse clima imoral, impiedoso e beligerante, é que Merton convocava para uma nova “atmosfera de esperança”, e para as exigências de uma moralidade cristã ainda possível. Se este tempo de guerra exigia contundência na defesa da paz, o quadro sombrio exigia igualmente a confiança irrenunciável em um princípio esperança.

Façamos algumas considerações quanto à perspectiva do tempo pensada como categoria ontológico-existencial. Leitor atento e perspicaz da filosofia, sobretudo a medieval e a contemporânea, impactado pelas correntes mais recentes e, sobretudo, por uma abordagem fenomenológico-existencial, os textos de Merton transitam visivelmente pelas categorias filosóficas do tempo. Se não se coloca em momento algum como um filósofo, não reluta em

---

<sup>267</sup>MERTON, Thomas. TL, p.49.

<sup>268</sup>MERTON, Thomas. *Paz na Era Pós-Cristã* (PEP).

situar as categorias centrais da fé cristã e, em especial, da experiência contemplativa, sob este horizonte. Oração, silêncio, solidão, desprendimento e todas mais, só poderiam ser apreendidas e compreendidas na densa espessura da existência humana. Não pretendemos aqui esmiuçar categorias que exigiriam finas distinções de um percurso que passaria pelas espinhosas reflexões de Heidegger, Sartre, Levinas, Jaspers. Basta-nos demarcar que esse horizonte esteve presente na experiência de Merton, criando um contexto existencial que, se não levado em conta, pode comprometer uma plena apreensão do sentido total de sua experiência. É claro, e talvez esteja aí seu grande diferencial, que este sofisticado universo intelectual que permeava os textos de Merton, vinha contrabalançado por outras fontes de uma sabedoria mais simples e mais primitiva, mais rústica até, própria da tradição mística que vinha desde os pais do deserto. E talvez desta confluência é que, um ou outro ensaio de Merton, possa parecer a um acadêmico mais contumaz, a escrita de um ensaísmo superficial. Entendemos que não, parece-nos mais uma leveza proposital de uma mente brilhante que acolhia as refinadas reflexões de um pensar filosófico rico, profundo e pertinente, mas incorporava-a na palavra mais despojada e intuitiva do olhar contemplativo e místico, que, afinal de contas, era *o seu* lugar. Trata-se pois de uma posição conscientemente assumida.

Em uma obra de 1961, Merton, ao associar a experiência da contemplação com a existência humana, ressalta que o místico é bem mais existencial do que o filósofo,

Pois, enquanto o verdadeiro metafísico se afasta do conceito puramente objetivo do ser como tal para apreendê-lo subjetivamente pela experiência e intuição, o místico vai mais longe e mergulha na infinitude dinâmica de uma Realidade que não apenas É, mas que transborda de suas profundezas inexauríveis a realidade de tudo o mais que é real. O místico, isto é, o contemplativo, não apenas vê e toca o que é real, mas, além da superfície de tudo o que existe, ele chega à comunhão com a Liberdade, que é a fonte de toda realidade.<sup>269</sup>

E ainda acrescenta que: “A contemplação cristã é existencial não só no sentido de que experimente nossa própria realidade imersa na realidade Daquela que É, mas também no sentido de participar de uma ação concreta de Deus no tempo, o clímax da irrupção divina na história humana que, por ter sido um ato de Deus e do Homem, é capaz de se comunicar espiritualmente e repetir-se sempre de novo na vida de cada ser humano”.<sup>270</sup>

Esta citação, por si mesma já faz a transição da categoria existencial para a categoria social, do temporal para o histórico.

<sup>269</sup>MERTON, Thomas. HN, p.12-13.

<sup>270</sup>MERTON, Thomas. HN, p.13-14.

Alguns anos depois, em 1964 - numa obra que abordará temas como a revolução negra, fará um tributo a Gandhi e discutirá a posição do cristão numa época de crise - como que antecipando reações não acolhedoras de leitores que pudessem vir a esperar um texto “inspiracional”, Merton abre a nota introdutória de forma clara e contundente: “A vida contemplativa não é nem pode ser uma simples evasão, uma pura negação, uma fuga do mundo em face dos seus sofrimentos, crises, confusões e erros. Antes de tudo seria uma ilusão essa tentativa. Ninguém pode retirar-se completamente da sociedade dos seus companheiros”, e prossegue ressaltando que, “a própria comunidade monástica está profundamente integrada, para suas alegrias ou sofrimentos, nas estruturas econômicas, políticas e sociais do mundo contemporâneo”.<sup>271</sup> Avança Merton alertando que esquecer ou ignorar os fatos não exime o monge da responsabilidade, representando mesmo uma cumplicidade. E acrescenta: “sustento que a vida contemplativa do cristão não é uma vida de abstração, de recesso, que o concentre apenas nas essências ideais, nos valores absolutos, na exclusiva eternidade. O cristianismo não pode rejeitar a história. Não pode ser uma negação do tempo [...] A liberdade do cristão contemplativo não é a liberdade *em face* do tempo mas a liberdade *dentro* do tempo”.<sup>272</sup>

Essa perspectiva do tempo permite, inclusive, pensar a experiência da contemplação no cotidiano. Dirá Merton em 1958 a seus leitores latino-americanos: “Em meu caso, a palavra da salvação, o evangelho de Jesus Cristo, tem me levado à solidão e ao silêncio. Minha vocação é rara talvez, mas a contemplação não existe somente dentro dos muros de um claustro. Cada homem, para viver uma vida plena de significado, é chamado simplesmente a conhecer o significado interior da vida e encontrar o sentido último em sua própria e inescrutável experiência, apesar de si mesmo, apesar do mundo e aparências, vivendo em Deus”.<sup>273</sup> Neste mesmo texto afirmará que a contemplação não pode construir um mundo por si mesma, nem saciar a fome, vestir o nu ou ensinar o ignorante, mas que sem a contemplação não se pode entender o significado do mundo no qual devemos agir, sem a contemplação permanecemos pequenos, limitados, divididos e parciais, restritos a nossos pequenos grupos de interesses, dominados por paixões momentâneas e sem um adequado e generoso senso de justiça.

No prefácio à edição japonesa de sua autobiografia, escrito em 1963, afirma: “Mas o mosteiro não é uma “fuga” do mundo. Pelo contrário, estando no mosteiro tomo minha verdadeira parte em todas as lutas e sofrimentos do mundo. Adotar uma vida que é

---

<sup>271</sup>MERTON, Thomas. SeD, p.7.

<sup>272</sup>MERTON, Thomas. SeD, p.8.

<sup>273</sup>MERTON, Thomas. RW, p.48.

essencialmente não-assertiva, não-violenta, uma vida de humildade e paz é em si mesmo a declaração de uma posição”.<sup>274</sup>

É preciso reconhecer, no entanto, que há sim na experiência contemplativa um certo movimento de fuga do mundo, de uma ida para o deserto, ou de um mergulho interior. Mas, como esclarece Merton com sua costumeira lucidez: “A fuga monástica para o deserto, em face do mundo, não é uma simples recusa a tomar conhecimento do que se passa no mundo, mas uma rejeição absoluta de todas as normas de julgamento que impliquem na adesão a uma história de frustração, egoísmo e pecado”.<sup>275</sup> É a perspectiva crítica. A contemplação que vai de encontro ao tempo, ao seu tempo, confrontando tudo aquilo que nega a vida, que nega a Deus, que nega o humano.

Em carta enviada à Irmã M. Emmanuel, em 16 de janeiro de 1962, num contexto em que manifesta seu descontentamento com a atitude tibia dos cristãos frente aos graves desafios da hora, Merton comenta: “E, contudo, permaneço um contemplativo, Não penso haver uma contradição, pois penso que ao menos alguns contemplativos devem tentar entender os eventos providenciais do dia. Deus trabalha na história, portanto um contemplativo que não tem senso de história, não tem senso de responsabilidade histórica, não é um contemplativo Cristão por completo”.<sup>276</sup>

Toda essa perspectiva é possível porque, como vimos discorrendo ao longo do texto, Merton desenvolveu em profundidade uma visão muito peculiar da contemplação, poderíamos mesmo dizer, uma teologia refinada e sábia da contemplação, que perpassa toda a sua obra, na medida em que a identifica como a própria vida interior ou vida espiritual. Desde o ensaio *O que é contemplação*, elaborado em 1948, até suas últimas obras Merton não mais deixou de pesquisar, meditar e escrever sobre o tema. A contemplação foi o ponto de partida de toda a antropologia de Merton e seria a chave de compreensão de toda a reflexão. E, um dos aspectos mais marcantes desta dinâmica existencial e espiritual de Merton, é sem dúvida seu “retorno ao mundo”, com uma definitiva superação de quaisquer dualismos.

Toda a parte que se sucederá da tese terá como propósito evidenciar esta perspectiva da contemplação não apesar do tempo, não como fuga do mundo ou distanciamento histórico; evidenciando bem ao contrário uma experiência contemplativa que se caracterizou exatamente como imersão no tempo e na história.

---

<sup>274</sup>MERTON, Thomas. RW, p.74.

<sup>275</sup>MERTON, Thomas. RW, p.8.

<sup>276</sup>MERTON, Thomas. HGL, p.186-187.



Mas é preciso lembrar, ainda, que a dimensão ontológico-existencial do tempo e sua perspectiva mais histórico-temporal, vinham articuladas também com uma tomada do tempo na sua dimensão mais teológica.

Por mais hostilidade que haja, por mais dura que seja a realidade, essa não é a palavra final. Em tudo perpassa um espírito de liberdade e uma paz possível em Deus. A melhor tradução dessa atitude de fé sem dúvida está na liturgia que, na perspectiva sacramental do invisível que atravessa o visível, o vertical que recorta o horizontal, o cristão compreende, sacramentalmente que “não precisa mais ser temeroso e desconfiado em relação ao tempo, porque ele agora compreende que o tempo não está sendo utilizado por um ‘destino’ hostil para determinar o curso de sua vida num sentido que ele jamais poderá conhecer e para o qual não se pode preparar adequadamente. O tempo agora, chegou a um acordo com a liberdade do homem” (TL, p.49). Merton lembra que a liturgia opera com “o arquétipo do ‘tempo sagrado’, um tempo primordial que volta misteriosamente e está presente no próprio coração do tempo secular” (TL, p.51). Sobretudo o Evangelho cantado na liturgia que começa exatamente, lembra Merton, com a fórmula “aquele tempo” (*in illo tempore*), instaura este arquétipo do tempo sagrado. Neste momento, acentua Merton, “a fórmula, com efeito, destrói a passagem do tempo, cumula todo o tempo que já passou desde ‘naquele’, pois na liturgia, o ‘naquele’ das ações salvíficas de Cristo é ‘agora’, no mistério redentor da oração da Igreja” (TL, p.51). Para um leitor não familiarizado com essas categorias teológicas, em seu cerne, messiânicas e escatológicas, o tom sacramental, kairológico, pode não convencer. Merton ciente desta possibilidade antecipa a seu leitor: “embora ‘naquele tempo’ possa talvez sugerir algo de ‘era uma vez’ do conto de fadas, é, em realidade, de uma dimensão totalmente diferente. Não é *fora do tempo*, não é fuga do fluxo e refluxo da vida, e sim afirmação da plenitude da vida presente ‘agora’ como ‘naquele tempo’ – nem no tempo, nem fora do tempo” (TL, p.51). O que pode ser acrescentado é que este tempo presente traz consigo a eternidade, sinaliza também para esta eternidade. Esclarecido isto, na afirmação de uma “ação sacramental e santificante”, Merton, no tom positivo anteriormente mencionado, declara com confiança: “o tempo é transformado pela benção e pela oração”, e mais, “a própria história adquiriu sentido novo, ou melhor, seu sentido oculto foi revelado, quando a Palavra de Deus se encarnou e entrou na história. O próprio tempo se transformou, agora, em Epifania do Cristo e do Redentor, o Senhor dos tempos” (TL, p.52). Assim, Merton poderá dizer que o homem contemporâneo massificado, preso pelas malhas de nossas cansadas cidades, é que está verdadeiramente alienado e num movimento de fuga quanto ao sentido mais pleno da vida.

Antes, de avançarmos para os tópicos seguintes, quando serão explorados aspectos da inserção histórica de Merton com temas e questões de seu tempo, pensemos também numa outra possibilidade, que nos parece uma boa chave leitura, que seria recorrer à interessante releitura que Ricoeur fez do conceito aristotélico de *mimesis*, a partir do seguinte postulado: “o tempo torna-se humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plenária quando se torna uma condição da existência temporal”.<sup>277</sup> No contexto de seus estudos sobre a narrativa, consolidados de forma definitiva na já mencionada obra *Tempo e Narrativa*, o filósofo propõe que se entenda de forma tripla a ideia de *mimesis*, identificadas então como *mimesis I*, *mimesis II* e *mimesis III*. Na *mimesis I* teríamos o tempo ao qual denomina de *prefiguração*, seria o sentido que a vida imprime a si mesma, como se todo viver fosse marcado pela trama de seu próprio enredo, dado no suceder mesmo de uma existência que se atesta no seu próprio existir de cada momento. A *mimesis II* seria o momento da *configuração*, quando o sentido do próprio viver ganha a forma da narrativa, de um tempo revivido e narrado, quando o autor, um autor, inscreve seu viver, na trama narrativa de um enredo agora retomado, revivido e, por fim, escrito. Estamos aqui no mundo do texto. E a *mimesis III*, na distensão de um horizonte hermenêutico, é aquele da *refiguração*, quando o leitor diante daquela narrativa, de uma tal narrativa, retoma e ressignifica o sentido. A intenção fugidia do autor ao configurar-se numa obra, num texto, é retomada, revivida e ressignificada pelo leitor, ao ler o texto e, mais ainda, ao ler-se diante do texto. E, em retomando aquela narrativa, de certa forma abrir-se para um narrar-se de si mesmo. De tal maneira que o círculo se fecha e pode ser assim postulado: “o destino de um tempo prefigurado a um tempo refigurado pela mediação de um tempo configurado”.<sup>278</sup>

Ocorreu-nos esta possibilidade, pois nos parece que na vida e obra de Merton esta “tripla *mimesis*” pode ser particularmente reconhecível.

Tomada assim, não apenas os textos autobiográficos, diários e cartas, seriam narrativos, mas toda a obra mertoniana poderia ser pensada como *uma narrativa*. Assim, reconhecemos que em Merton a afirmação anterior de Ricoeur nunca foi tão verdadeira, a saber, de que “o tempo torna-se humano na medida em que está articulado de modo narrativo, e a narrativa alcança sua significação plenária quando se torna uma condição da existência temporal”. Poderíamos então propor que a maior evidência de que o itinerário contemplativo de Merton era plenamente histórico e temporal está - mais do que nos seus interesses

---

<sup>277</sup>RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa I: A intriga e a narrativa histórica*, São Paulo: Martins Fontes, 2010, p.93.

<sup>278</sup>Ibid., p.95.

temáticos nitidamente políticos, sociais e existenciais explicitamente abordados - na sua escrita, no seu esforço por escrever. Narrar a própria experiência, e no caso de Merton, de forma abundante e nos mais variados gêneros textuais, é o mais pleno testemunho que alguém pode dar de si, é talvez a mais verdadeira e duradoura forma de um humanizar do tempo, o tempo próprio de si, mas também dos outros, de todos, já que o modo de ser humano é sempre um ser-com. E mais, quando Ricoeur fala que só aí, na narrativa que humaniza o tempo, é que se alcança a plena significação, pode-se dar um passo e reconhecer que todo o esforço de Merton, esse *itinerarium* místico era, sempre foi, em última instância, um *itinerarium* do humano, do sentido de uma existência temporal, do sentido de uma vida e, nesta, do possível embora sempre imponderável sentido da própria vida.

#### **4.2 O diálogo com a sociedade e a cultura de seu tempo**

Assim como há uma *Teologia da Cultura* em Paul Tillich, no que já foi possível lermos na obra de Merton, também aí se delinea, com amplitude e consistência, uma certa *Teologia da Cultura*, ainda que não tenha sido por ele formulada nestes termos. Merton acompanhou a produção cultural de seu tempo e de muitas maneiras a incorporou em seus textos. A ideia neste tópico é investigar esta possibilidade.

Pensamos ser possível aprofundar o diálogo que Merton travou com cultura de seu tempo. Seus interlocutores foram muitos e em diferentes campos: escritores, intelectuais, artistas, jornalistas, ativistas, figuras públicas. Soube apropriar-se de novos parâmetros culturais, filosóficos e estéticos – até vanguardistas - sem adesismos ingênuos, resguardando sua autonomia e espírito crítico. Não só acompanhou como interagiu com a efervescência cultural dos anos sessenta.

Não vamos entrar aqui em possíveis distintas categorizações que o termo cultura possibilita e às vezes exige, por exemplo, a distinção entre cultura erudita e cultura popular e outras semelhantes, sobretudo porque, ainda que reconheçamos a legitimidade de tais distinções, o fato é que Merton transitou por esses variados universos culturais, da arte sacra e clássica ao jazz e ao popular, portanto não vamos inserir dicotomias, onde o próprio Merton as evitou. Mostrando-se, neste sentido, bastante contemporâneo, já que cada vez mais essas fronteiras estético-culturais estão sendo diluídas.

O que não impede de se reconhecer que, sobretudo nos últimos anos, veio a acentuar a qualidade da cultura advinda dos países pobres, sobretudo dos da América Latina, bem como sua crítica a uma certa expressão cultural dos países ricos, cúmplice de seus desmandos

políticos. Em certo sentido identificava na cultura latina um elemento de redenção. Mas, o parâmetro que de fato fazia questão de preservar e insistir era quanto à qualidade da expressão cultural em questão. Interessava-lhe a boa arte, a escrita de qualidade, a expressão cultural autêntica, fosse uma pequena escultura de Cardenal nos padrões da estética latino-americana de traços nitidamente indígenas ou crioulos, ou fosse o gregoriano cantado diária e ininterruptamente na Abadia do mosteiro e que não deveria abrir mão de sua força, o vigor de um canto que atravessou séculos como testemunho de uma verdade. E aqui, já se faça um alerta, a relação entre arte/cultura e verdade em hipótese alguma corresponde a qualquer tipo de dogmatismo ou instrumentalismo, como se o objeto estético veiculasse uma verdade, instrumentalizasse, sutilmente, a imposição de um valor ao outro. Não se trata disto, mais adequado seria aproximarmos a relação que Merton reconhecia entre arte e verdade, daquela proposta por Heidegger e levada a frente por Gadamer, que pensam a arte como desvelamento de uma verdade, como aquilo que faz ver à verdade, que atualiza a verdade como uma espécie de epifania do próprio fenômeno. Daí porque rejeitava pieguices, caricaturismos, modismos, inovações modernas.

A referência acima a Tillich, não é gratuita. Merton não apenas conhecia esta linha de abordagem do grande teólogo, como chegou a utilizar especificamente seu livro *Teologia da Cultura* em um ensaio sobre a criatividade, publicado em 1960 num periódico beneditino.<sup>279</sup> O argumento central de Merton neste artigo é de que o termo *criatividade* - e seus cognatos - tem sido esvaziado de seu verdadeiro sentido na medida em que, de forma ambivalente, tem, na mesma lógica da cultura predominante, se tornado cúmplice da destrutividade. Neste sentido, Merton ressalta que Tillich foi capaz de perceber e apontar “a dialética da criatividade e destrutividade que subjaz à arte de nosso tempo, uma dialética que expressa a alienação do homem da realidade” (LE, p.362). Assim, o homem estaria perdendo a capacidade de preservar alguma profundidade em seu encontro com a realidade, nas palavras de Tillich, teria “perdido sua transcendência interior [...] sua transparência para o eterno” (Tillich apud MERTON, LE, p.362). Numa contradição interna, que muitas vezes esquece suas limitações, o homem moderno estaria lutando para ajustar-se em um mundo que se torna opaco e substitui Deus por outros absolutos. E aí, a reação do pensamento religioso contra essa corrente, nas palavras de Tillich, “demoníaca”, constata Merton, em consonância com o teólogo, não tem sido a mais sábia, de fato tem sido “abortiva”, insistindo em símbolos convencionais que nada mais falam ao homem contemporâneo. Para Tillich, acrescenta Merton, o único e melhor caminho para o artista fazer frente à ansiedade e ausência de

<sup>279</sup>MERTON, Thomas. *Theology of Creativity*. In: LE, p.355-370.

significado inerentes à cultura tecnológica contemporânea é produzir uma arte que expresse com autenticidade esses impasses e temores do contemporâneo. A arte religiosa, em específico, ao invés de negar superficialmente as crises existenciais e culturais, deve ser uma expressão criativa capaz de expressar essa própria dor, essas “correntes destrutivas”, uma arte que seja a expressão da humildade e da angústia.

Antes de prosseguirmos nesta fase mais madura em que travou este diálogo com a cultura de forma plena, é oportuno lembrar que sua própria biografia vem marcada, desde a mais tenra infância, por esta convivência privilegiada. *A Montanha dos Sete Patamares*, por si só, já é um testemunho vivo de seu contato com a cultura em expressões de inegável qualidade. Na primeira parte da obra, que cobre o período da infância, predomina a presença da pintura. A comparação do estilo do pai, com Cézanne, já na primeira página, dá o tom de toda a primeira parte (MST, p.9). Outro elemento marcante é uma aguda e precoce percepção das paisagens, primeiro na Nova Zelândia, depois na França. E também não falta uma referência ao piano tocado pelo pai, nas noites, em um cineteatro. A forma como abre o capítulo II, ainda da primeira parte, abarcando o ano de 1925, então com dez anos, quando da volta com o pai para o sul da França, onde nascera, também conjuga, primeiro refinadas referências culturais com citação de clássicos como *Moralia* de Gregório Matos, *A cidade de Deus* de Agostinho, sermões sobre *Cântico dos Cânticos* de São Bernardo e outros mais; e na sequência a descrição de um cenário exuberante, com uma referência “às fontes da vida intelectual e espiritual do mundo” ao qual reconhecia pertencer; acrescenta que foi nesta França que “desenvolveu as melhores flores de delicadeza, graça, inteligência, engenho, compreensão, harmonia e gosto”; para então asseverar que ali “todas as habilidades, desde a culinária até a lógica e a teologia, desde a construção de pontes até a contemplação, desde a cultura das vinhas até a escultura, desde a criação do gado até a oração” tudo convergiu para uma união perfeita, para a harmonização de um conjunto (MST, p.33-34). Vê-se aí, já, aquela conjunção de elementos variados tão próprios a Merton. Na sequência, no mesmo trecho, apresenta envolventes descrições arquitetônicas de igrejas, mosteiros e mesmo ruínas por ali espalhados, revelando não só sensibilidade como também uma precoce capacidade de observação. Também aí, no que chamaríamos hoje de uma pré-adolescência e adolescência, despontam importantes notas de leituras, que prosseguirá e se ampliará no decorrer do livro.

A autobiografia, como um todo, estará permeada por esta nota cultural, e não seria possível nem necessário aqui retomar todos esses trechos. No entanto destacaríamos ainda uns poucos trechos bastante representativos desta postura. Um destes, é quando relata sua descoberta da obra de William Blake, em 1930, dos quinze para os dezesseis anos, quando

estudava em Oakham, na Inglaterra. Ali, relata, foi apresentado à literatura moderna: Hemingway, Joyce, D.H.Lawrence, Evelyn Waugh, Céline, Gide, T.S.Eliot, e também um primeiro contato com o jazz, através de discos de Duke Ellington (MST, p.76). Mas foi, sobretudo Blake, quem de fato lhe impactou, e informa que, embora ainda não fosse capaz de entender plenamente seu conteúdo e não percebesse bem “sua real profundidade e força” já conseguia aceitar suas metáforas e elas começavam pouco a pouco a lhe surpreender e comover (MST, p.82). Outro ponto alto da narrativa é o relato que faz de uma experiência que passou, ainda por essa época, quando de sua viagem a Roma. Recorda-se que aí passara a visitar mais igrejas do que ruínas, talvez impactado pelos afrescos de uma capela. “Fiquei fascinado por aqueles mosaicos bizantinos. Comecei a frequentar as igrejas onde podiam ser encontrados”, relembra Merton, e aí, nessa “peregrinação” começa a descobrir, nas suas palavras, “alguma coisa daquela Pessoa que muitos chamavam de Cristo” (MSP, p.102). Essa descoberta de uma estética cristã de qualidade, por assim dizer, começa a lhe abrir uma experiência religiosa, como se o sublime e o numinoso se emparelhassem em seu trajeto. Culminará num momento de “conversão” que traz todas as características de uma experiência mística, ou ao menos de uma aguda espiritualidade. Vindo da visita a essas igrejas com seus afrescos e mosaicos, relata Merton que algo “veio de maneira estranha, de repente, maneira esta que não ousou explicar”, e prossegue:

Eu estava em meu quarto. Era noite. A luz estava acesa. De repente pareceu-me que papai – morto há mais de um ano – estava ali comigo. A sensação de sua presença foi tão viva, real e chocante como se tivesse tocado meu braço ou falado comigo. Tudo aconteceu num piscar de olhos. Mas neste piscar de olhos fui dominado por uma visão repentina e profunda da miséria e corrupção de minha alma e fui transpassado por uma luz que me fez compreender um pouco da condição em que me encontrava. Fiquei horrorizado com o que vi e todo meu ser revoltou-se contra o que estava dentro de mim; minha alma queria escapar e libertar-se de tudo isso com uma intensidade e urgência que jamais eu tinha conhecido antes. E nesse instante, acho eu que, pela primeira vez na vida, comecei realmente a rezar – não com os lábios, intelecto e imaginação, mas a partir das verdadeiras raízes de minha vida e de meu ser. [...] Havia muitas lágrimas em meio a tudo isso, e elas me fizeram bem. [...] A única coisa que me parece moralmente certa é que isto foi realmente uma graça, e uma grande graça. (MSP, p.103-104)

Do quarto Merton sai em direção a uma igreja, precisamente a igreja dominicana de Santa Sabina, onde a experiência se prolonga, conforme relata:

Lembro-me de como subi o ermo Aventino, ao sol primaveril, com minha alma partida, mas contrita e limpa, dolorida mas saneada como um abscesso lancetado, como um osso quebrado mas reajustado. Fui à igreja dominicana de Santa Sabina.

Foi uma experiência bem definitiva, algo que podia equivaler a uma capitulação, uma rendição, uma conversão, não sem luta. [...] ao que me lembro, esta experiência durou ao menos meia hora de orações de lágrimas incontidas. [...] Naquele dia em Santa Sabina, mesmo estando a igreja praticamente vazia, caminhei pelo piso da nave, [...] me ajoelhei para rezar, [...] assim orei [...] Depois disso saí com a plena sensação de haver renascido. (MSP, p.104-105)

Por que inserir esta passagem aqui, neste tópico, e não na parte inicial quando se abordou mais diretamente a experiência contemplativa de Merton. A razão para esta opção é que chama a atenção nesta experiência, exatamente, a ambiência estético-cultural, que acentua a hipótese de que o senso estético e a receptividade cultural sempre funcionaram para Merton como elementos propiciadores da experiência contemplativa.<sup>280</sup>

Mas o ponto alto nesses anos de formação, no sentido de *Bildung*, foram os tempos passados na Universidade de Columbia,<sup>281</sup> na qual entrou em janeiro de 1935 e, em 1939 recebeu o seu mestrado com uma tese intitulada *Nature and Art in William Blake: An Essay in Interpretation* (TME, p.69). Foram anos definitivos do ponto de vista de entrada no cânone da cultura ocidental, nos moldes da rica tradição norte-americana das *Humanidades*,<sup>282</sup> bem como da formação de um grupo bem próximo de amigos formados por Mark van Doren, Daniel Walsh, Robert Lax e Edward Rice, dentre outros. Se as lembranças dos tempos de Cambridge não lhe são muito gratas, as referências à Columbia são as mais elogiosas, lembra que “havia no ar uma vitalidade genuinamente intelectual”, bem como menciona a “resplandecente biblioteca nova” (MSP, p.126). Vale a pena mencionar como representativo desta vitalidade intelectual, justamente a experiência que teve quando, aos vinte anos, no inverno de 1935, matriculou-se no curso de literatura dado por Mark van Doren. Relembra Merton:

---

<sup>280</sup>Estranhamente é uma passagem pouco mencionada pelos estudiosos de Merton como se fosse de menor valor. Penso que isso se deve ao fato de referir-se a um momento ainda bastante juvenil na trajetória de Merton agravado pelo fato de que depois disso, ainda virá um tempo bastante “mundano”, quando de sua passagem por Cambridge. Seja como for, o fato é que o relato está registrado, e de forma bastante eloquente, na autobiografia e, do ponto de vista de uma crítica textual, não há por que valorizar outros trechos do livro, por exemplo a própria decisão pela vida monástica, e menosprezar este. Lembrando, inclusive, que se a experiência reporta-se a uma fase juvenil, o relato é o de um adulto, já monge, que o quis aí inserir.

<sup>281</sup>Desse tempo há um elucidativo texto, com um rico acervo de fotos, escrito por um amigo e colega de turma de Merton em Columbia: RICE, Edward. *The Man in the Sycamore Tree: The Good Times and Hard Life of Thomas Merton*, New York: Image Books, 1972.

<sup>282</sup>Quanto a este tema *Humanidades*, e o conceito de *Humanismo* nele pressuposto, é rico o último livro de Edward Said publicado em 2004, pouco depois de sua morte em 2003, que tendo sido professor de Literatura e Humanidades na Universidade de Columbia desde 1963, reporta-se ao ambiente lendário da uma rica tradição de estudos humanistas da Universidade, com cujos remanescentes ainda conviveu, como por exemplo Mark van Doren, que foi um professor determinante na vida de Merton. A amizade entre ambos foi das mais profícuas. As cartas de Merton para van Doren se iniciam em 1939 e vão até novembro de 1968 (MERTON, Thomas. RJ, p.3-55). (SAID, Edward W. Said. *Humanismo e crítica democrática*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p.22).

Era uma aula sobre literatura inglesa, sem qualquer preconceito. Era simplesmente sobre aquilo que se supunha que devia ser: a literatura inglesa do século XVIII. E nela a literatura era tratada não como história, não como sociologia, não como economia, não como uma série de histórias de caso na psicanálise, mas, *mirabile dictu*, simplesmente como literatura. Pensei: quem é este homem excelente, van Doren, contratado para ensinar literatura, e que ensina exatamente isto; que fala da arte de escrever, de livros, de poemas e de peças de teatro; que não sai por uma tangente sobre biografias de poetas e romancistas; que não procura introduzir nos poemas deles uma porção de mensagens subjetivas que lá nunca estiveram? Quem é este homem que não precisa fingir e cobrir um enorme abismo de ignorância, expondo uma quantidade de opiniões, conjeturas e fatos inúteis que pertencem a alguma outra disciplina? Quem é este que realmente ama o que deve ensinar e que não detesta secretamente toda literatura e abomina a poesia, pretendendo no entanto ser professor disso. O fato de Columbia ter em seu corpo docente homens como este que, em vez de sutilmente destruir toda a literatura, enterrando-a e escondendo-a debaixo de um monte de irrelevâncias, realmente purificava e educava a percepção de seus alunos, ensinando-lhes como ler um livro, como distinguir um livro bom de um livro ruim, um livro escrito com verdadeira arte, daquele que é falsificação e pastiche, dava-me um profundo respeito por minha nova Universidade. Mark entrava na sala de aula e, sem maiores delongas, começava a falar do assunto daquela aula. Ocupava grande parte do tempo fazendo perguntas. As perguntas eram muito boas. Quem tentasse respondê-las com inteligência, surpreendia-se consigo mesmo dizendo coisas excelentes que nem desconfiava que soubesse e que, de fato, não sabia antes. Ele as tinha “conduzido para fora” (do latim *educere*) com sua pergunta. Suas aulas eram literalmente “educação” – elas traziam coisas para fora da gente, elas faziam sua mente produzir suas próprias ideias explícitas. Não se pense que Mark estava simplesmente provendo seus alunos com pensamentos dele próprio que, depois de assimilados por suas mentes, eram devolvidos como se próprios fossem. Longe disso. O que ele tinha era o dom de comunicar-lhes algo de seu interesse vital pelas coisas, algo de sua maneira de lidar com elas; mas os resultados eram às vezes bem inesperados – quero dizer que isso era bom, pois nada era antecipado, surgiam luzes de onde nem eles mesmos esperavam. (MSP, p.128-129)

Tão requintada quanto a competência e a postura do professor Mark van Doren são as próprias palavras de Merton que foi capaz de uma percepção tão sábia como essa. Além de abrir um mundo de literatura para seus alunos, aquelas aulas lhes legaram um procedimento de leitura, de respeito ao texto, definitivos. Um verdadeiro “mestre de leituras” aos moldes clássicos.

Merton, no mesmo contexto, ressalta que a influência desse intelecto sóbrio e sincero de van Doren lhe preparou também para a entrada no estudo da filosofia. Dentre uma série de outras atividades estudantis, outro ponto alto de seu tempo na Universidade de Columbia foi exatamente esta descoberta e entrada no mundo da filosofia, em especial a filosofia medieval, iniciada em um curso sobre Literatura Medieval Francesa no qual se matriculou em 1937, mas de fato descortinada quando descobriu a obra *O Espírito da Filosofia Medieval* de Gilson.



Merton comenta que uma das grandes contribuições que esta obra de Gilson lhe trouxe, no percurso, foi demonstrar que era possível conciliar *cultura* e cristianismo. Em específico, o conceito de *aseitas* – a capacidade de um ser existir por si mesmo, com o qual travou conhecimento naquele momento, lhe mostrou, nas suas palavras, “que a crença dos católicos não era absolutamente o resíduo vago e um tanto supersticioso de uma época não científica”, como imaginava, ao contrário, continua, “estava aqui uma noção de Deus ao mesmo tempo profunda, precisa, simples e exata” (MSP, p.158). Merton informa que o texto de Gilson conduziu-o a Tomás de Aquino, São Boaventura, São João da Cruz etc. Não vamos prosseguir por aí, mesmo porque, ao longo do tempo as leituras e consequentes categorias filosóficas pelas quais Merton transitará mudarão. Importa destacar que esta vivacidade intelectual, essa abertura, essa busca marca um pouco uma sua postura permanente. O mesmo espírito e a mesma empolgação se manifestarão todas as vezes que lhe cair nas mãos um novo e surpreendente texto, uma nova categoria filosófica, uma nova experiência cultural.

Ainda, quanto aos tempos de Columbia, cumpre notar que além das intensas atividades com revistas culturais e acadêmicas, lembrará com desgosto de suas incursões por tendências comunistas típicas do contexto estudantil universitário. Mesmo que Merton venha a se lamentar destes percursos, o fato é que são significativos também, na medida em que demonstram, mais uma vez, o quanto estava conectado e aberto ao espírito do tempo e àquilo surgia como uma abertura, uma possibilidade.

O tempo de Merton foi um tempo particularmente efervescente do ponto de vista da cultura, e a Merton não passou despercebida essa efervescência. Referimo-nos, naturalmente à década de 1960, mas de fato a coisa remonta a bem antes, atravessou todo o século, pode-se dizer. Nos lugares por que passou e nas diferentes fases e momentos que experimentou, pode-se afirmar que se lançou insaciavelmente em todas as possibilidades culturais disponíveis.

Sua abertura dialogal com a cultura não tem fronteiras de áreas. Inclui a tudo: literatura, arte, filosofia, antropologia, psicologia, história. Merton chega mesmo a usar a expressão “diálogo intercultural”, correlata de diálogo ecumênico e/ou inte-religioso; assim como menciona um “curso de teologia e de humanidades adequado” (CMA, p.193).

Igualmente é uma abertura dialogal com a cultura que não tem fronteiras de enfoques. Não há censura ideológica, estética, filosófica, mesmo religiosa. A não ser que seja uma abordagem que se coloque frontalmente contra a vida, a paz, o amor etc. Ou alguma restrição no sentido quanto à qualidade de uma ou outra produção que não tenham integridade ou compromisso autêntico com a verdade, como mencionado acima.

Também se pode afirmar que é uma abertura dialogal com a cultura que não tem fronteiras de épocas. Se o tópico especifica o diálogo com a cultura de seu tempo, trata-se apenas de um recorte aqui mais pertinente quanto à presente tese. E, de qualquer forma, já se era de esperar de um monge que, em seu mosteiro, atua na área intelectual - escrevendo, traduzindo etc - um contato permanente e profícuo com as fontes. O surpreendente talvez seja, e por isso o ressaltamos, exatamente a presença de um contato, igualmente rico, com os seus contemporâneos.

Dos muitos comentários que faz quanto à formação do monge, além de uma qualificada e bem preparada referência teológica, Merton inclui uma igualmente necessária formação cultural, senão todos, ressalta, “deve haver alguns que tenham a capacidade de falar com os intelectuais modernos, quer religiosos ou não, envolvidos pelas misteriosas dimensões pessoais, da experiência interior e espiritual – artistas, filósofos, poetas, psiquiatras, estudantes de antropologia, de religiões comparadas” (CMA, p.192). Uma recomendação que ganha todo o sentido quando acompanhamos o lamento de Merton quanto aos candidatos que chegam aos mosteiros:

Temos de reconhecer que hoje muitos candidatos chegam aos nossos mosteiros sem o preparo adequado em humanidades. E não devemos nos enganar pensando que “o preparo em humanidades” quer dizer simplesmente uma “educação clássica” – ou um conhecimento do latim. Algo tem que ser feito por aqueles a quem falta uma apreciação rudimentar da literatura, da arte, e de outros estudos humanísticos. Estes são decididamente relevantes para a vida espiritual do monge. (CMA, p.194)

Fica bem claro que é uma posição que nada tem a ver com qualquer tipo de elitismo de uma suposta aristocracia intelectual. Talvez aponte mais para o *esprit de finesse* no sentido pascaliano ou, ainda melhor, de uma perspectiva bíblica e teológica, para a rica tradição *sapiencial*. Merton chama a atenção para a necessidade de uma relação do conhecimento “sapiencial” do monge com homens de cultura e de ciência de nossos tempos “verdadeiramente sábios – *sapientes*”, exemplificando aí com figuras como os físicos Bohr e Schrödinger, dentre outros (CMA, p.195). Afirma Merton: “a finalidade da formação monástica não é principalmente criar uma comunidade de especialistas, de acadêmicos capazes de um diálogo intelectual e místico de alto nível com todos, desde os monges do zen até os físicos nucleares. Isto seria utópico” (CMA, p.196). Feita esta consideração que resguarda quanto a metas irreais que iriam além das possibilidades efetivas dos monges, acrescenta, contudo, que, “precisamos formar monges do século XX capazes de abraçar sua

penetração contemplativa, não só as dimensões teológicas do Mistério de Cristo, mas também as possibilidades de uma nova compreensão oferecidas pelas tradições não-cristãs e pelo mundo moderno da ciência e da revolução”, ressaltando, no entanto, com prudência e lucidez, que “haverá, evidentemente, níveis diferentes de preparação e compreensão” (CMA, p.196). Nesta perspectiva, chega a convocar a instituição monástica a novos desafios: “não devemos temer enfrentar o desafio de possibilidades tais como o uso limitado e bem organizado dos modernos meios de comunicação, mesmo a TV *educacional*” (CMA, p.196).

Toda esta postura reflete, naturalmente, o perfil do próprio Merton. Cunningham, em artigo que compõe uma coletânea de estudos produzidos na década de 1980 e que demarca alguns aspectos do seu precioso legado, acentua exatamente esta relação da espiritualidade de Merton com o que ele denomina a “alta cultura”.<sup>283</sup> O autor parte de uma afirmação de Susan Sontag, segundo a qual, cada época tem que reinventar o projeto de uma espiritualidade para si mesma e, em nossa época, a arte teria ocupado este lugar, mas, curiosamente, uma arte que se realiza nas formas do silêncio, como testemunham figuras como Franz Kafka, Samuel Beckett ou John Cage. Um silêncio que fala, é bem verdade, mas que, seja como for, retrata os impasses de uma sociedade em crise e, por conseguinte, de uma crise da potencialidade da linguagem. Em última instância, esses “atos do silêncio” objetivizam abolir quaisquer formas de mediação. Uma *via negativa* já bem presente na tradição mística e que, de certa forma, se espalha por essas outras linguagens, por esses outros campos. Não se pretende adentrar novamente nesta questão, mas interessa-nos aqui ressaltar a percepção de Cunningham de que Merton sentia-se atraído por essas expressões culturais e obras suas como *Raids On the Unspeakable* (Incursões no Indizível) faz eco a essas questões. Uma perspectiva contemplativa que se reconhecia numa certa proposta filosófico-estética contemporânea e que com ela intercambiava. É representativo, por exemplo, deste aspecto, o ensaio que Merton escreve, em setembro de 1968, sobre a obra *O grau zero da escritura* de Roland Barthes.<sup>284</sup> Ter se dado a este trabalho já é por si só significativo. Um leitor mais recalcitrante poderia se perguntar: o que um monge contemplativo, em plena empreitada rumo ao oriente, estaria buscando numa obra de um “estruturalista” no auge de sua produção numa cena parisiense, como sempre, pouco afeita à religião? Mas assim era Merton, tinha o tino e o faro para reconhecer nos lugares mais improváveis, pontos de contato e percepções ricas. O ensaio, seguindo a inovadora crítica de Barthes, cita Camus, Sartre, Robbe-Grillet, Rimbaud, Joyce,

---

<sup>283</sup>CUNNINGHAM, Lawrence S. *High Culture and Spirituality*, In: HART, Patrick (ed.). *The Legacy of Thomas Merton*, p.83-90.

<sup>284</sup>MERTON, Thomas. *Roland Barthes – Writing as Temperature*. In: LE. p.140-146.

René Char, Gide, Racine, dentre outros, demonstra também uma incrível familiaridade de Merton com a linguística saussureana e todo um debate que daí surge, inclusive no sentido de reconhecer uma postura não estritamente estruturalista em Barthes. Neste ponto, por exemplo, Merton se detém na expressão “escritura” que, em Barthes, ganha todo um novo sentido, como aponta: “Barthes inventa sua nova categoria mística, ‘escritura’, e a situa contra todos os ‘deveres’ do estilo”.<sup>285</sup> Mas Cunningham ressalta deste ensaio, no geral simpático à abordagem de Barthes, um outro elemento chave que seria o destaque que Merton dá ao conceito *gestus*. É uma categoria utilizada por Barthes e acentuada por Merton que aponta para o exercício da palavra para além da escrita instrumentalizada, engajada, e mesmo para além do preciosismo de um estilo. Trata-se do artesanato da palavra, da experiência da escrita/escritura como puro *gestus*. Seria um ponto em que todas as posturas tenham sido abandonadas e os próprios signos da arte tenham sido erradicados, é o “ponto zero” no qual o escritor se encontra e no qual a escrita está em sua nudez, demandando dele total fidelidade. Um ponto que lembra *Aleph*, o famoso conto de Borges, que também propugnava uma espécie de ponto zero da palavra que, paradoxalmente, expressasse também seu ponto pleno. Sabemos que em obras como *Cables to the Ace* e *Geography of Lograire* Merton enveredou por uma experiência deste tipo, a um só tempo com a palavra, com o sentido e com a vida.

Num estudo semelhante, outro estudioso propõe que a obra de Merton situa-se na grande tradição do romantismo crítico americano, sustentando que, embora Merton possa ser situado num universo mais amplo, sua obra, em específico a literária, constituir-se-ia sobretudo como a de um escritor americano e pode ser melhor compreendido se situado nesta corrente.<sup>286</sup> O autor está se referindo particularmente à tradição que vem de Ralph Waldo Emerson, Henry David Thoreau, Emily Dickinson, T.S.Eliot. É uma hipótese interessante e curiosa, se se levar em conta que os autores são notórios representantes do que se poderia reconhecer como uma tradição cristã protestante. Assim, teríamos um Merton formado e imbuído de toda uma cultura católica que se refletirá em suas grandes obras mais especificamente religiosas – se é que convém fazer esta distinção - intercambiada com suas obras mais especificamente literárias, desta vez impregnadas de todo uma imagética e mesmo de um *ethos* protestante.

E nesta referência a estudos que contemplam a envergadura intelectual e humanística de Merton, não se poderia negligenciar o pequeno mas extraordinário ensaio de Alceu

---

<sup>285</sup>Ibid., p.141.

<sup>286</sup>McINERNEY, Dennis Q. *Thomas Merton and the Tradition of American Critical Romanticism*. In: HART, Patrick (ed.). *The Message of Thomas Merton*, p.166-191.

Amoroso Lima – *A man for his time*.<sup>287</sup> Amoroso Lima ressalta que em Merton, conjugou-se uma série de fatores que lhe possibilitaram uma “personalidade única, notável por sua cultura universal”. E ressalta também que sua personalidade, que transitou por extremos, movido sempre por um *pathos*, é bastante paradigmática das mudanças do século. Mas, lembra o grande intelectual, “nem as paixões dos sentidos, nem as da política, nem as do intelecto, foram capazes de dominar este homem de paixões violentas”.<sup>288</sup> Essas paixões serão ressignificadas em seu trajeto espiritual, em seus vários momentos e diversificadas direções. Destaca ainda o autor que “nesta convergência analógica e universal de todos os trajetos do espírito na direção de Deus, evitando o risco de um ecletismo impessoal, Merton fundou e cumpriu sua missão final de unir todos os homens na catolicidade última do espírito”.<sup>289</sup> Em um mundo dividido, Merton foi capaz de sinalizar um caminho de unidade na pluralidade, também no que diz respeito às referências culturais. Rejeitava o fanatismo, não só na política como sobretudo na religião, mas também aquele próprio dos guetos culturais. De tal forma que Amoroso Lima propõe que Merton seja compreendido “como uma síntese do homem para seu tempo, mais do que de seu tempo”.<sup>290</sup> O grande intelectual finaliza seu ensaio retomando palavras que já afirmara em outras situações e que permanecem, ainda hoje, verdadeiras e atuais:

Não sei de um escritor contemporâneo que seja mais completo. Há, sem dúvida, personalidades maiores entre os filósofos, os teólogos, os poetas, os romancistas e os críticos literários. Mas como um autor que une em uma só pessoa alguma coisa de todos esses talentos – filósofo, teólogo, sociólogo, poeta, escritor, e que possui a habilidade de integrar estes muitos e complexos dons em uma única personalidade e que sabe o que tem que ser dito com grande acuidade e perfeição de estilo - no momento certo – da forma mais sofisticada bem como para aqueles que procuram paz de espírito e o brilho da luz da sabedoria eterna – não sei de nenhum outro tal como Thomas Merton.<sup>291</sup>

Encaminhando-nos para a última parte do tópico, é possível propor um mapa interpretativo de como se configurou, efetivamente, este seu diálogo com a cultura, reconhecendo ao menos os seguintes recortes.

Em primeiro lugar *um diálogo na forma de contatos pessoais*. A vida monástica não só não lhe impediu de desenvolver variados contatos, como lhe permitiu uma dinâmica nova e Merton soube aproveitar esta especial condição. Além das visitas de círculos já esperados,

---

<sup>287</sup>LIMA, Alceu Amoroso. *A man for his time*. In: HART, Patrick. *Thomas Merton/Monk*, p.253-259.

<sup>288</sup>Ibid., p.254.

<sup>289</sup>Ibid., p.258.

<sup>290</sup>Ibid., p.259.

<sup>291</sup>Ibid., p.259.

como por exemplo religiosos, teólogos e mesmo escritores, Merton recebeu visitas surpreendentes do meio artístico e cultural, acolheu visitas coletivas, anônimos etc; mesmo para um religioso secular já seria uma intensidade de contatos extraordinários, quanto mais para um monge contemplativo.

Há também *um diálogo na forma de contatos intelectuais*, que diferenciamos dos contatos pessoais pois, embora a estes abarque, se deu sobretudo na forma da leitura, um diálogo com autores, com livros, com textos. Neste contexto de diálogo com o mundo, até admite a hipótese de Bonhoeffer de um “cristianismo sem religião”, pois, como lembra “nem todo pensamento fora do cristianismo é ‘sem-Deus’. Existe também, em fermentação, uma angustiada fome de Deus que estaca diante do cristianismo, pois sente que a visão de Deus do cristão médio é sem vida e convencional. Procura ‘criar’ uma nova linguagem simbólica para as coisas de Deus”.<sup>292</sup> As referências aí são figuras como Rilke, a quem assim se reporta: “de muitos modos, uma testemunha típica de uma certa espécie de moderna consciência religiosa”, para quem a “arte tinha dimensão cósmica, religiosa e profética”.<sup>293</sup> A citação, tanto de Bonhoeffer como de Rilke, é apenas para ilustrar a amplitude do diálogo cultural de Merton com seu tempo. E, neste sentido, impressiona a fome insaciável que tinha em relação a tudo o que se produzia no mundo teológico, literário, filosófico, cultural. Como, aliás, ressaltava Amoroso Lima. Da resenha de uma obra da patrística, passava para a obra de Bonhoeffer ou algum lançamento recente do meio teológico, fazia referência ao último filme de Pasolini, acrescentava uma nota sobre um romance de Faulkner e assim prosseguia ano a ano. A impressão que se tem então é que o diálogo de Merton com a cultura de seu tempo abarcava uma atitude sincera de quem via, não só na produção religiosa, mas também, e às vezes, sobretudo nas verdadeiras expressões criativas da arte e da cultura um novo caminho para o homem, inclusive para a religiosidade humana: uma linguagem revigorada, uma energia criativa, uma capacidade renovada de tocar no âmago das questões existenciais decisivas.

Outro ponto de diálogo com a sociedade e a cultura, foi o *diálogo construído por meio da correspondência*. Sobre o estatuto epistemológico que correspondências de um modo geral e, sobretudo cartas pessoais, ganham hoje no contexto dos estudos acadêmicos, supomos já ter sido suficientemente apontado na parte inicial da presente tese. Importa-nos aqui ressaltar, a ampla e ao mesmo tempo profunda interlocução cultural de que as cartas de Merton dão testemunho. As cartas são marcadas por uma energia mental e por uma dinâmica de troca

---

<sup>292</sup>MERTON, Thomas. IMD, p.44.

<sup>293</sup>MERTON, Thomas. IMD, p.45.

mútua tão intensas que não podem passar despercebidas ao leitor. Igualmente a palavra aí compartilhada é tão espontânea, honesta e até arriscada, que é como se fosse um laboratório de ideias, onde fervilham possibilidades e pensamentos ousados e inovadores.

E assim, é possível também reconhecer *um diálogo que se dá pelo acompanhamento da agenda cultural do momento*. Assim como acompanhou com inquietação as questões sociais, acompanhava também as tendências, movimentos, paradigmas no mundo da cultura. Neste sentido, pode-se afirmar que há uma teoria da arte em Merton, que começa a ser elaborada desde a dissertação sobre Blake nos tempos de Columbia, e que vai se transformando no decorrer no tempo, ganhando novos matizes e novas direções, mas sempre na perspectiva de uma intersecção entre o estético e o sagrado. Representativo dessa aproximação, mais do que acompanhamento, foi seu vivo interesse pelo jazz, pelo qual, desde os tempos da juventude nutria um vivo interesse, quando então ouvia Duke Ellington e Louis Armstrong. Um interesse que, não só não foi abortado, como de certa forma se intensificou. Anotou por exemplo em seu diário, em fevereiro de 1968, sua frustração quando recebeu duas visitas de um novo clube de jazz em Louisville. No comentário Merton lamenta que nem todos no grupo estavam “realmente interessados no jazz”, apenas ele e uns poucos ouviam e apreciavam o que “era bom”. Expressa seus sentimentos quanto ao “poder e seriedade do jazz”.<sup>294</sup> Mas, de fato, Merton apreciava todos os tipos de manifestação artística e, no caso da música, o itinerário contemplativo vai do jazz ao canto gregoriano, e deste canto monástico capta a consonância de outras sonoridades igualmente intensas, e é aí mais uma vez que as coisas ganham em significado.

Mesmo que não venha ao caso aqui desenvolver, não se pode deixar de mencionar que há também *um diálogo, anterior à entrada no mosteiro, através das viagens*, que de alguma forma retornarão e repercutirão em seus textos e em suas intuições posteriores.

Outra vertente, igualmente significativa, foi o *diálogo como experimentação*. Sempre flertou com as vanguardas, sempre buscou ultrapassar limites e, além do exercício estético da linguagem, sobretudo na poesia, fez incursões também pelo mundo dos desenhos e da fotografia. No caso da literatura, relembramos mais uma vez seus poemas mais ousados, marcados acentuadamente por este espírito de experimentação. Por exemplo *Cables to the Ace*, publicado em 1968, que se constitui de uma longa sequência de vinte e oito sessões numeradas, com um prólogo e um epílogo, metade em verso e metade em prosa. Trata-se, de fato de uma espécie de “antipoesia”, onde de forma irônica e paródica, faz-se a crítica do uso e abuso da linguagem na moderna sociedade de massas, que a manipula e a despersonaliza.

<sup>294</sup>MERTON, Thomas. OSM, p.54.

Neste contexto, também produziu uma série de desenhos abstratos, exercícios de caligrafia, que foram expostos no *Catherine Spalding College* em Louisville, em 1964, e posteriormente exibidos em outras cidades.<sup>295</sup> E convém lembrar que todas as referências de Merton quanto a essas experimentações, em específico no que dizia respeito a exposições e vendas, sempre as vinculava a algum objetivo social, nunca com interesse comercial. Sempre se referia a seus desenhos de forma irônica e modesta, tomando-os como simples “rabiscos”, como gostava de dizer aos amigos em suas cartas.<sup>296</sup> Quando, em 1963, enviou algumas dessas caligrafias a Meg Randall e Sergio Mondragón, editores de um periódico no México intitulado *El Corno Emplumado*, denomina-as de “Ditos Shamânicos” (*Shamanic Dictation*).<sup>297</sup> Em 1966, quinze desses exercícios caligráficos foram reproduzidos em *Raids on the Unspeakable*, livro que trazia também, ao seu final, um texto intitulado *Notas sobre os desenhos do autor* que, de fato, já havia acompanhado a exposição acima mencionada. Aí Merton assim os define:

Estas criações abstratas – poderíamos denominá-las *graffiti*, mais que caligrafias – são simples signos e códigos de energia, atos ou movimentos que querem ser propícios. Seu “sentido” não há que ser buscado no nível convencional ou conceitual. Não são signos convencionais como as palavras, os números, os hieróglifos ou os símbolos. Não se lhes pode assinalar uma referência previamente acordada, porque sua natureza consiste em que hão aparecido sobre o papel sem prévio acordo. Pelo contrário, os únicos “acordos” que representam foram momentâneos e únicos, livres, não determinados e inconclusos. Vieram à luz quando vieram, na forma de reconciliações, como expressões de harmonias únicas e inconscientes, idôneas em seu momento, ainda não limitadas a ele. Mas não são um registro de uma experiência passada e pessoal, nem intentam indicar ludicamente o passo de uma classe especial de artista, como pegadas na neve. Não é importante saber se alguém passou por aqui, porque estes signos não se explicam suficientemente como registro de “acontecimentos”. Não obstante, ao vê-los pode abrir uma via a obscuras reconciliações e acordos que não são arbitrários – ou inclusive a novas e íntimas histórias.<sup>298</sup>

São nítidas nessas palavras de Merton a presença de influências estéticas advindas do zen-budismo, bem como de certas plataformas da arte contemporânea quanto à ruptura com uma estética instrumentalizada, direta, pedagógica etc, como se se abolisse a referência, uma arte portanto não-referencial, não indicativa. Como se, assim como há um esvaziamento no exercício contemplativo, houvesse também um mesmo movimento de esvaziamento estético, uma espécie de nadificação da expressão artística.

<sup>295</sup> SHANNON, William.H.; BOCHEN, Christine M.; O’CONNELL, Patrick F.. TME, p.38.

<sup>296</sup> Assim se refere, por exemplo, dentre tantas outras, em uma carta enviada a James Forest em dezembro de 1963 In: MERTON, Thomas. HGL, p.278.

<sup>297</sup> MERTON, Thomas. CT, p.216.

<sup>298</sup> MERTON, Thomas. *IncurSIONes en lo Indecible*, p.174-175.



No aspecto experimentação, é expressiva também a incursão de Merton pelo mundo da fotografia, que se tornou um dos seus mais vivos interesses nos últimos três ou quatro anos de sua vida. Consta que a coleção de suas fotografias perfaz um montante de cerca de mais de mil fotos.<sup>299</sup> Fotografou quase que exclusivamente em preto e branco e, no jogo do claro e escuro, não buscava apenas a beleza estética, mas a própria foto como uma experiência contemplativa, ou ao menos, como um flash do momento, em sua plenitude, em sua “talidade”, no espírito da atenção plena. Por isso se interessará por fotografar raízes, árvores, mato, pedras, cestos, bancos, baldes, paisagens enquadradas a partir de suas janelas. Há uma preferência por esses objetos, em sua rusticidade natural, sem adorno, sem idealizações, no espírito mesmo da “realidade crua das coisas”, tal como apontado em nosso tópico sobre o trabalho de cela. A este propósito, é significativo o depoimento de Esther de Waal que organizou seu livro de retiro, previsto para sete dias, com base em textos e fotografias de Merton, jogando aí a fotografia mais do que um papel de mera ilustração:

Fotografar coisas tornou-se para ele uma forma de meditação. Na introdução a *Uma Totalidade Escondida*, uma coleção das fotografias de Merton, Griffin afirmou que “Ele não procura capturar ou possuir, e certamente não arranjar os objetos que fotografava. Ele emprestava sua visão e suas lentes para elas em sua forma real; ele estava lá [...] permitia que os objetos permanecessem verdadeiros em si mesmos, e confiava que as conexões de alguma forma seriam feitas”.<sup>300</sup>

E completa a autora:

Para Merton a coisa mais importante na vida era estar o tempo todo na presença de Deus através da oração. Tirar fotografias era parte disto. Suas fotografias dizem-nos muito a respeito da forma pela qual via o mundo, como tratava as coisas no mundo. Se gastarmos tempo com elas, elas podem nos dar algo de sua visão. É por esta razão que as fotografias de Merton jogam um importante papel neste livro. Elas ajudam-me a estar consciente da presença de Deus em coisas as quais, de outra forma, poderiam passar despercebidas. Muitos de nós podemos ir à procura de uma rosa, de um pôr do sol, e falharmos em perceber um muro de tilosos, raízes mortas de uma árvore. Merton fotografava a textura de um arbusto em raízes, o relacionamento de uma simples coisa à outra, a forma e o formato de cada coisa que vinha à sua mão em seu mundo imediato.<sup>301</sup>

Com esse mesmo espírito sua câmara o acompanhará na viagem ao oriente, levando aos seus admiradores imagens hoje clássicas, como as evocativas fotos dos Budas em Polonnaruwa.

<sup>299</sup>SHANNON, William.H.; BOCHEN, Christine M.; O'CONNELL, Patrick F., TME, p.357.

<sup>300</sup>WALL, Esther de. *A Seven Day Journey with Thomas Merton*, p.34.

<sup>301</sup>Ibid., p.35.

Bem, cada ensaio ou poema de Merton, cada intervenção pública, cada carta – sobretudo com figuras notórias como Maritain, Pasternak ou van Doren –, cada iniciativa, como a publicação da revista literária *Monks Pond* etc, constituem por si mesmos imensos e eletrizantes universos culturais, marcados por uma vivacidade, uma energia e uma espiritualidade. Ao seu estilo, os *insights* vão se sucedendo de tal maneira que um esforço não muito invasivo, respeitando sua pluralidade e mesmo dispersão, pode identificar uma teoria da arte, uma teoria da cultura, uma concepção filosófica, os esboços de uma antropologia, ou algumas teses sobre linguagem e mídia e assim por diante.

Não obstante todo este intercâmbio com a cultura em suas variadas dimensões, Cunningham, em importante artigo, demonstra que ainda há um certo silêncio da academia, fora dos âmbitos confessionais, quanto à obra de Merton. Traçando uma analogia entre o mosteiro e a universidade, o autor levanta a instigante hipótese de que Merton pode ser tomado como um “paradigma”, também no meio acadêmico.<sup>302</sup>

Acompanhando este percurso, fica a nítida impressão de que a experiência contemplativa de Merton de alguma maneira o jogava num movimento existencial que exigia que sugasse a vida no máximo que ela pudesse oferecer. Uma fruição total como que no sentido da expressão de Jesus quanto à convocação para uma vida abundante, uma vida plena, e, em Merton, essa abundância, essa plenitude, passava, necessariamente, pela cultura, uma das mais autênticas expressões do humano, da potencialidade humana, de sua vocação e de seu horizonte. Se se lembrar que o termo *cultura* possui uma origem comum que o étimo preserva com o *cultivar* e o *cultuar*, talvez se possa afirmar que, mais do que nunca, em Merton, essa conjugação se realizou, como em poucos, de forma verdadeira.

### 4.3 O diálogo com a teologia de seu tempo

No contexto do capítulo sobre o diálogo de Merton com o seu tempo, o presente tópico abordará esse aspecto no que diz respeito ao campo da teologia. O texto procura evidenciar o intenso interesse de Merton pelo melhor da teologia do século XX, bem como algumas de suas preferências no estimulante universo da teologia contemporânea. Mas o tópico carrega consigo uma certa ambivalência, talvez incontornável, na medida em que evidenciará, também, que não obstante seu vivo interesse e intensa leitura dos teólogos de seu tempo, sinalizando afinidades e explicitando certas apropriações ou ao menos influências, vai-se

---

<sup>302</sup>CUNNINGHAM, Lawrence S., *The Life of Merton as Paradigm: The View from Academie*. In: HART, Patrick (ed.). *The Message of Thomas Merton*, p.154-165.

percebendo que Merton parece privilegiar uma outra vertente: a teologia mística e espiritual, a teologia antiga na linha dos padres do deserto e dos pais da igreja, e ainda a da teologia da igreja oriental. Sintonizava-se com a teologia do tempo, sobretudo na medida em que essa teologia permitia um mais apurado desenvolvimento de seu pensamento social, de seus ideais de renovação monástica, bem como de sua insaciável busca por um conhecimento mais consistente; mas não se identificava com abordagens especulativas ou por demais abstratas, e é aí que uma outra perspectiva teológica vai ganhando terreno em seu pensamento e experiência.

É o que reconhece Cunningham quando insiste em que Merton seja reconhecido como um teólogo, mas escreve a palavra entre aspas, pois que o seria “no sentido mais antigo do termo – não um pensador profissional a serviço das ideias nem uma pessoa da reflexão teológica sistemática, mas alguém que sabe como falar de Deus autenticamente. Merton compreendeu o discurso (logos) sobre Deus (theos)”.<sup>303</sup>

Assim não seria o mais adequado identificar Merton como um teólogo, e ele mesmo relutava a este atributo. Em alguns textos em que insistiu num enquadramento mais racional da inteligibilidade da fé, não estava no seu melhor. Por isso mesmo o título do presente tópico procura demarcar esse esforço, essa aproximação dialogal com a teologia. Talvez seja adequado afirmar que seus primorosos textos sobre contemplação possam ser lidos como teologia, mas aí teríamos que entender teologia como teologia mística, como teologia espiritual. Quanto a isto é particularmente interessante acompanhar a estrutura do curso *Uma Introdução ao Misticismo Cristão* que Merton ofereceu aos noviços em 1961. No total foram vinte e duas lições, dadas duas vezes por semana, durante os meses de março, abril e maio.<sup>304</sup> A estrutura proposta e desenvolvida foi a seguinte: I. Objetivo do curso – orientar para um conhecimento ascético e a disciplina para a vida mística; II. Aproximações variadas à teologia mística; III. Teologia mística no evangelho de São João; IV. Os textos mais relevantes do novo testamento; V. Mártires e gnósticos; VI. Divinização e mistiscismo; VII. Evágrio Pôntico; VIII. Contemplação e o cosmos; IX. A tradição dionisíaca; X. Misticismo ocidental; XI. Misticismo do décimo quarto século; Misticismo espanhol; XI (A). A direção espiritual dos contemplativos; XII. Direção e terapia; XIII. A direção espiritual dos contemplativos.<sup>305</sup>

---

<sup>303</sup>CUNNINGHAM, Lawrence S. *Thomas Merton & Monastic Vision*, p. 188. Esta afirmação de Cunningham instiga-nos a pensar que Merton já naquela época acentuava um aspecto que vem sendo a tônica de Leonardo Boff nos seus últimos livros e conferências, quando afirma reiteradamente que as pessoas no mundo de hoje estão cansadas de ouvir falar *sobre* Deus, decorrendo daí um anseio por encontrar quem possa falar *a partir* de Deus. Uma fé concreta e existencial, que brota da experiência e não de raciocínios abstratos.

<sup>304</sup>MERTON, Thomas. ICM, p.xi.

<sup>305</sup>Ibid., p.xi.

As quase quatrocentas páginas do curso praticamente perpassam todas as grandes questões da mística cristã, bem como oferece breves análises dos grandes nomes em diferentes momentos e tradições. Não há dúvida que do ponto de vista de suas fontes primeiras, das referências centrais e mesmo delimitadoras de seu trabalho, o que salta às vistas é o diálogo com os teólogos antigos, desde os padres do deserto, passando pelos pais da Igreja, chegando a algumas referências medievais principais. Esclarece Merton nas notas iniciais do curso: “o propósito dessas leituras não é cobrir todo detalhe e aspecto do tema, mas oferecer uma visão do campo como um todo, para *coordenar* e *aprofundar* o conhecimento ascético que se presume cada um tenha, e orientar este ascetismo para a vida mística. A principal tarefa será *situar* o tema propriamente em nossa vida” (ICM, p.15). Acrescenta que objetiva oferecer uma perspectiva própria e aprofundada sobre o tema aos futuros monges sacerdotes, colocá-los em contato com “a grande tradição mística”, no pressuposto de que “sem misticismo não há teologia real, e sem teologia não há misticismo real”. Portanto, finaliza o raciocínio, “a ênfase será sobre o misticismo como teologia, tornar claras as dimensões místicas de nossa teologia, portanto ajudar-nos a fazer o que devemos realmente fazer: viver nossa teologia”, pois, se alguns pensam que “é suficiente vir ao mosteiro para viver a *Regra*”, Merton acrescenta, “mais é requerido – devemos viver nossa *teologia*, totalmente, profundamente, em sua totalidade. Sem isto, não há santidade. A separação da teologia da ‘espiritualidade’ é um desastre” (ICM, p.16).

Antes, no entanto, de prosseguir explorando este aspecto, tracemos algumas evidências de seu diálogo com o melhor da teologia de seu tempo. Seus diários, como já ressaltado, são também um diário de leituras. Aí Merton menciona os escritores que está lendo, e nessa galeria de autores, os teólogos – e também os filósofos - ocupam um espaço constante e central. A todo momento menciona os textos que está lendo, cita trechos, comenta-os, faz interpolações, interpretações, digressões, manifesta concordâncias ou discordâncias.

Um bom exemplo deste diálogo com a teologia contemporânea é *Redeeming the time* (1964) que, em diálogo com esta teologia que se está produzindo, aborda três temas: a igreja e o mundo sem Deus, uma avaliação crítica sobre os pensamentos de Robinson e Bonhoeffer; o cristão na diáspora, uma reflexão sobre o monaquismo no mundo contemporâneo, a partir de Rahner; e, o cristão em um mundo em crise, reflexões sobre o clima moral dos anos 1960.<sup>306</sup>

---

<sup>306</sup>MERTON, Thomas. *Redeeming the Time*, London: Burns & Oates, 1964 (Abreviado RT). A edição parcial dessa obra em português, que ora utilizaremos, foi publicada com o título *A Igreja e o Mundo sem Deus* (Abreviado IMD).

Nesta obra Merton ressalta, por exemplo, que se nos primeiros Concílios Ecumênicos, “os problemas defrontados eram exclusivamente teológicos”, o Concílio Vaticano II tinha como desafio desenvolver uma teologia mais aberta e em diálogo com o homem e com o mundo, e um mundo particularmente marcado por uma negação do próprio homem (IMD, p.5). O mundo aí é tomado não mais como uma realidade estática, e sim como um processo que “está sendo feito pelo homem” que por sua vez “está se fazendo” também e, neste contexto, se a Igreja “estiver aberta e mantiver o diálogo com o homem moderno, ajudá-lo-á a crescer e a encontrar-se, a construir um mundo de paz e justiça – *como também descobrirá novas possibilidades dentro de si mesma*” (IMD, p.9). Percebe-se nesta linguagem desafiadora, todo o frescor das mudanças prenunciadas pelo Concílio, no clima empolgante do *aggiornamento*. Aliás, no contexto maior do tópico que explora exatamente aspectos da teologia de Merton, esta obra, dentre outras, pode ser tomada como uma consistente abordagem eclesiológica, embora pequena. Uma eclesiologia dinâmica em que “A Igreja não mais pretende que todas as suas possibilidades sejam presentemente realizadas, e que somente ela tenha que manter a sua posição e mesmo esperar que tudo encontre suas relações certas com ela dentro de um modelo imutável. Ela se vê lançada a um processo dinâmico de crescimento juntamente com todo o resto do mundo” (IMD, p.10). A hipótese da uma eclesiologia em Merton tem sido inclusive abordada como um tema relevante no legado de Merton.<sup>307</sup>

É exatamente neste quadro da discussão de uma renovada eclesiologia que Merton abre o diálogo com teólogos como Bonhoeffer, Rahner e Chardin, pois, se queria uma Igreja que dialogasse com o mundo, encontrou o terreno propício para isso, numa teologia que criava as condições para esse diálogo. Uma teologia que abandonava de vez qualquer recurso fácil e infantil à apologética e, sem captular-se na medida em que reconhecia a presença do mal no mundo, plasmava-se, contudo, a partir do próprio mundo.

Esta sintonia que teve com uma teologia que procurava responder aos desafios do tempo, tinha atrás de si, também, uma crítica que Merton empreendeu quanto aos equívocos que a Igreja cometera em sua relação com o mundo. Em especial na Idade Média, assinala Merton, a Igreja “fez uma separação teórica entre a esfera sacral e a secular” e, a partir daí, “a forma particular de *contemptus mundi* assumida nesse caso foi a suposição de que a teologia nada tinha a aprender do mundo e tudo a ensinar-lhe. Essa teologia era uma reserva de verdades estáticas e eternas que qualquer mudança concebível no mundo deixava de

---

<sup>307</sup>SCHNEIDER, Mary L. *Ecclesiological Development*. In: HART, Patrick (ed.), *The Legacy of Thomas Merton*, p.181-198.

afetar”.<sup>308</sup> Portanto um equivocado distanciamento do mundo, bem como um ar de superioridade que estagnou a criatividade do pensamento teológico. Sempre ressaltando as figuras que mantiveram, apesar de tudo, a seiva da criatividade e o espírito originário e inquieto da mais verdadeira tradição cristã, Merton não esconde contudo sua simpatia para com a teologia contemporânea, exatamente nisto em que ela representava uma relação mais saudável e adequada com o mundo, com o tempo e com a história, ainda que igualmente contundente. É exatamente neste sentido que, surpreendentemente, vê com simpatia elementos da teologia de Bonhoeffer, cujo “caminho aberto” apresentava-se como uma saída, como expõe Merton: “esse caminho pode ser resumido no *kenosismo* absoluto religioso, um cristianismo esvaziado de tudo, mesmo do próprio Deus”, quanto ao que esclarece aos seus, certamente, perplexos leitores, “não que Bonhoeffer não creia em Deus, em Cristo, na Igreja, mas a sua teoria é que a ‘honestidade última’ exige que o homem contemporâneo viva no mundo *como se* não houve nenhum Deus” esclarecendo ainda que este “sem Deus” não deve ser tomado no sentido egoístico, mas no sentido da recusa de um teologismo fácil e comodista (IMD, p.23). Alerta ainda que “o *kenosismo* de Bonhoeffer é o esvaziamento de todo pensamento, linguagem, ‘interioridade’, hábitos e atitudes religiosas mentais, para que não sobrando nada, fiquemos ‘com Deus’, embora pareça que não há um Deus – e o interesse será não mais pelas ideias de Deus mas pelas necessidades reais do homem” (IMD, p.40). Merton ressalta que esta atitude “exige uma grande pureza de fé”, bem como se caracteriza como “uma espécie de fé extrema, tão extrema que se vira às avessas” (IMD, p.24). O ensaio de Merton aprofunda muitos outros aspectos, matiza certas afirmações contundentes, relativiza a ideia atraente do contemporâneo – que carrega também consigo suas muitas contradições, tenta retomar o equilíbrio que sempre houve na tradição teológica e mística entre uma teologia apofática da via negativa e uma teologia simbólica da via positiva, e uma série de outros aspectos que não seria possível serem aqui abordados. É na mesma lógica que o livro em questão inclui um ensaio sobre Rahner que está inserido como parte da obra *Sementes de Destruição*. A discussão é a mesma que permeia o ensaio sobre Bonhoeffer. A Igreja passa por uma crise, numa situação que vários teólogos vinham chamando de “situação de diáspora”, e Merton faz questão de ressaltar que Karl Rahner, “falando não como um sociólogo, mas sobretudo como um teólogo [...] nos descreve esta situação de ‘diáspora’ como sendo irreversível” (SeD, p.185). Assim, a Igreja deve abandonar sua postura de um “triumfalismo otimista” e encarar com coragem e ousadia o desafio de responder ao mundo com uma fé madura, pertinente e contextualizada. Merton refere-se especificamente a uma

---

<sup>308</sup>MERTON, Thomas. REC, p.59.

obra de Rahner intitulada “Ensaio de Teologia Pastoral”, naquele momento uma obra ainda bastante controversa para alguns setores eclesiais que ainda resistiam às mudanças e ao desafio das “novas tarefas da Igreja” (SeD, p.187). A lucidez de Rahner era, para alguns, confundida com pessimismo. Lembra Merton a tese central de Rahner no livro em questão: “Ele nos diz que os católicos não podem, de acordo com a realidade, ter esperança em restaurar e manter uma espécie de autonomia religiosa-cultural dentro do mundo secular de nossos dias; mas, se nós basearmos nossas vidas e o nosso apostolado na teoria de que o Cristianismo Medieval é a norma para o Cristianismo no mundo inteiro, então a nossa trajetória na vida caminhará para um desastre total” (SeD, p.188). Merton cita as sábias mas, para um certo estamento religioso, perturbadoras palavras do grande teólogo: “Nunca é possível, simplesmente, retirar deduções de como devem ser os modelos do mundo (secular), partindo de princípios cristãos de crenças e de moralidade” (Rahner apud Merton, SeD, p.188). Sem mais delongas em torno desta sempre rica teologia de Rahner, é importante demarcar que sua reflexão parece tratar, nos termos daquela época, de um debate semelhante ao que se faz hoje em torno de temas como laicidade e teologia pública. E também ressaltar a argúcia de Merton que tinha o olhar perspicaz e o espírito de busca para identificar e reconhecer a grandeza da teologia que se fazia naquele momento. Interessa-nos então assinalar que, seu percurso espiritual e contemplativo sempre veio acompanhado de uma sintonia com a teologia, seja aquela de uma rica e longa tradição, seja aquela que se abria para e se arriscava ao diálogo com o mundo contemporâneo.

Esse diálogo com a teologia contemporânea chega a ganhar tom de ousadia, tanto no interior da teologia, como ultrapassando os seus limites para o campo da filosofia e da ciência. Nos ensaios de *Contemplação num Mundo de Ação*, que tratam da identidade do monge no mundo contemporâneo, Merton estimula e convoca para uma imersão em um rol de autores que qualquer leitor logo reconhece como a expressão mais crítica do pensamento contemporâneo. Antes de listar os nomes, Merton constrói uma argumentação no sentido de afastar o temor dessas leituras, como se de antemão fossem tomados pelas lideranças cristãs como autores perigosos que pudessem envenenar a mente de jovens e ingênuos postulantes ao noviciado, para então recomendá-los com toda a força. “Quem são esses pensadores?”, pergunta o próprio Merton, para então responder:

Vamos dar alguns nomes, voltando a cem anos atrás. Marx, Darwin, Kierkegaard, floresciam então. Nietzsche veio logo depois. E então Freud, Jung, Adler, juntamente com Lenine; e depois Sartre, os existencialistas (cristãos ou não), [para então completar o raciocínio]: Não há dúvida nenhuma de que esses pensadores

revolucionaram completamente o pensamento do homem moderno. Criaram um novo clima de pensar, e o principal motivo de impacto de Teilhard de Chardin sobre o pensamento moderno, tanto no interior como fora da Igreja, é causado pelo fato de que ele conhece Marx, Darwin e os outros. É este, certamente, o motivo por que Teilhard é tão censurado. (CMA, p.71)

É um elenco realmente impactante de pensadores, ainda hoje provocariam um certo desconforto em uma plateia por demais religiosa. Merton ressalta que lhe interessa de tais autores, sobretudo o fato de terem se interessado pelo “problema do homem”, e mesmo que possam ter se equivocado no remédio prescrito, “devemos prestar atenção ao seu diagnóstico do homem moderno” (CMA, p.71). Enfatiza o esforço que foi feito no sentido de compreender e explicar a “desumanização progressiva do homem no mundo da máquina” (CMA, p.71). E chega à ousadia de identificá-los como “profetas” que estão interessados pelo principal problema com que se defrontavam: “o homem não é ele mesmo”, na medida em que se perdeu “nas falsidades e ilusões de uma organização em massa”, e se interroga “como poderá ele recobrar sua autenticidade e sua verdadeira identidade” (CMA, p.72). Ressalta Merton que tais pensadores tendiam a identificar as formas convencionais da religião como fazendo parte dessas forças despersonalizadoras do homem. Merton não nega essa realidade, ao menos parcialmente, mas seu papel é, além de convidar a se levar a sério esse alerta que vem de fora do mundo eclesial, lembrar também, no sentido de reavivar, que a mais plena expressão espiritual cristã não é esta que por vezes se configurou nas referidas análises críticas.

Mais significativo do que os nomes acima citados, que podem e de fato variaram conforme o momento e as leituras de Merton, importa ressaltar da citação sua afirmação de que tais pensadores “criaram um novo clima de pensar”. Aqui nos parece estar o ponto central. Essa ideia de um novo clima, um ambiente mais arejado é o ponto crucial com o qual Merton se identificava plenamente.

Evidencia-se, pois, uma sintonia com uma teologia contemporânea que caminhava na direção de um saber mais existencial e histórico, em diálogo crítico e aberto com o mundo.

Sendo assim, essa coletânea de ensaios que é *Contemplação num Mundo de Ação*, se por um lado representa uma de suas intervenções públicas em defesa do monaquismo no mundo contemporâneo, representa também, por outro lado, um chamado igualmente incisivo para o diálogo com esse mesmo mundo. Combate e repudia um monacato infantil que se recusa a um diálogo adulto com a ampla literatura literária, sociológica, filosófica e teológica do mundo moderno, por isso insiste na necessidade de que se leia esses autores. A discussão madura com essa literatura é aprofundada por Merton exatamente no contexto em que discute



uma possível crise de identidade do monge no mundo contemporâneo. Essa possível crise exigiria convicções autênticas e pessoais solidamente edificadas e não um comodismo covarde e imaturo em postulados estáticos e sectários. Há que se assumir um passado rico e honroso, mas em diálogo com o tempo presente.

Acompanhou com atenção o Concílio Vaticano II. Sendo um entusiasta da renovação eclesial, foi mais do que um interlocutor, em alguns momentos fazendo intervenções diretas. A figura do Papa João XXIII lhe é particularmente simpática. Se guardava algumas reservas em relação a alguns temas, como por exemplo o da renovação litúrgica, a posição predominante no geral é de total e irrestrito apoio às mudanças em andamento. As cartas trocadas naquele momento com religiosos, teólogos e lideranças espirituais, são um vivo testemunho desse seu entusiasmo e comprometimento. Ou seja, se é verdade, como demonstrou o tópico anterior que Merton armou sua tenda mais além, no “pátio dos gentios”, com interlocutores de todas as esferas, é verdade também que ele nunca abriu mão de uma interlocução com os religiosos, os temas teológicos foram também sua paixão.

É possível até reconhecer certas linhas de reflexão em seus textos e anotações que permitam afirmar que há em Merton, ao menos em esboço, uma cristologia, uma pneumatologia, e até mesmo uma eclesiologia, ainda que em escala bem menor do que uma teologia mística.

Esse pensamento teológico renovador com o qual se identificava, já representava uma crítica e recusa de qualquer teologia fossilizada, fechada, tradicionalista, autoritária. Sua atração por teólogos mais abertos e ousados, em alguns aspectos até heterodoxos, responde adequadamente à visão que tem da religião e da teologia. A visão que quer preservar e da qual não abre mão, é a perspectiva desde a contemplação. No fundo Merton carrega inúmeras desconfianças quanto à teologia. É como se a teologia partilhasse do mesmo esgotamento que atingiu a todas as metanarrativas – filosóficas, políticas e culturais. A falência da linguagem, em um mundo tecnicizado e utilitarista, fez com que também a teologia se aferrasse, de forma estéril e desgastada, a seus dogmatismos especulativos que poderiam nada mais dizer.

Essas críticas, conforme pontuadas no parágrafo anterior, oportunamente abrem terreno para que voltemos ao ponto inicial, quanto ao tipo de teologia com a qual Merton mais se identificava e também quanto a como classificar a teologia do próprio Merton.

Ao se falar da relação de Merton com a teologia, não se pode deixar de mencionar sua estreita afinidade com a teologia dos pais do deserto. Mas se o tópico enfatiza o diálogo com a teologia de seu tempo, não seria uma incongruência ressaltar aqui sua atração pelos teólogos antigos? Acontece que, significativamente, essa teologia antiga, em sua essência, coincide

com certos temas da teologia do século XX, exatamente aqueles que vieram a interessar a Merton, a saber: uma conclamação para uma teologia menos abstrata e mais concreta, menos especulativa e mais existencial, menos prescritiva e mais sapiencial. De tal forma que pode dizer que há uma espécie de apelo na teologia contemporânea convocando para um retorno às origens. As reflexões que faz em *Sabedoria do Deserto* sobre os *ditos* dos padres do deserto, acentuam exatamente essa concretude, em contraposição às abstrações especulativas de tratados teológicos. Afirma Merton: “estes provérbios e contos almejavam ser respostas simples a questões simples [...] As respostas não pretendiam ser prescrições gerais e universais. Ao contrário, eram chaves originalmente concretas e exatas para portas específicas que deveriam ser cruzadas, em determinados momentos e por determinados indivíduos” (SD, p.13). Na mesma passagem Merton, além da “característica prática”, chega mesmo a referir-se à teologia dos padres do deserto como “existencial”. E quando Merton igualmente acentua que “ao invés de fornecerem um princípio abstrato preferiam contar uma história concreta” (SD, p.14), dando ênfase ao espírito de concretude e historicidade, pode-se inferir, ou ao menos supor, que o reconhecimento do valor de uma *teologia narrativa* estava em certa medida presente nas reflexões e nos interesses de Merton.

Essa hipótese – de uma teologia narrativa - ganha mais sustentação e talvez possa ser estendida para uma relação *teologia e literatura*, nos mesmos moldes em que falávamos em tópico anterior de uma *poética da contemplação*. É, sem dúvida, uma das plausíveis maneiras de se ler os estudos, ensaios e cartas de Merton sobre a literatura. Pode-se afirmar que há, de certa maneira, uma teologia implícita nesses seus estudos. Ao ler Blake ou Camus, Rilke ou Pasternak, reconhecia aí, a presença de uma teologia, sem prejuízo da plenitude estética do texto literário, bem ao contrário, a arte em seu próprio potencial expressivo, como um desvelamento da verdade, convergindo, por outras vias, para as questões humanas decisivas que, em última instância, são também o escopo da teologia.

Também, nesse seu diálogo com a teologia, é incontornável reconhecer a presença sempre constante da tradição mística e monástica. Não obstante já estudada em tópico específico, volta a ser aqui acionada numa outra direção. Se lá o foco estava em se demonstrar o vínculo de Merton com esta tradição, aqui o interesse se volta mais para aspectos teológicos dessas figuras magistrais também no que diz respeito a uma história da teologia cristã.

Surge no bojo deste aspecto, o tema da formação teológica que acabou por ser abordado por Merton, até pela experiência que teve como Mestre de Noviços. Se é verdade, como apontado acima, que Merton reclamava na formação teológica dos monges por um necessário diálogo com o pensamento contemporâneo, é verdade também que reivindica que a

formação teológica dada aos sacerdotes engajados no apostolado ativo, não seria a mais adequada para os monges. Merton elenca várias razões, das quais destacaremos algumas. Não quis sugerir Merton, com essa distinção, que o monge não precisaria passar por uma formação rigorosa, bem ao contrário, ressalta que “a formação teológica para este gênero de vida não pode [...] ser superficial ou meramente elementar. Pelo contrário, a vida de oração do monge [...] implica um profundo conhecimento do Mistério de Cristo e deve, de fato, desenvolver-se de modo a se tornar uma ‘teologia vivida’ – uma experiência viva da verdade cristã” (CMA, p.191).

Embora a ênfase esteja na contemplação com forte preocupação profética, Merton lembra que o estudo e a compreensão da teologia ocupam também um lugar importante aí. Junto com a oração e a celebração, o dia a dia do monge deve ser também permeado pela sabedoria e compreensão de tal forma que sua vida seja “uma peregrinação às fontes da verdade cristã”, e, “nada disso é possível se o monge não tem uma formação teológica correta” (CMA, p.192). Além das fontes cristãs - obviamente pressupostas nesta afirmação – Merton acrescenta que a maturidade necessária requer que haja “alguns monges com as qualificações necessárias para compartilhar sua experiência num diálogo com os contemplativos de outras tradições religiosas (budistas, hindus, sufis etc.)” e menciona ainda o conhecimento dos “intelectuais modernos” (CMA, p.192). Estas e outras afirmações de Merton dão a perceber que pensava num currículo de formação que fosse bem mais amplo do que o tradicional, que incluísse o estudo de religiões comparadas, de antropologia, de psicologia profunda (é a expressão que sempre utiliza), de mitologia primitiva, de culturas arcaicas e outros mais. O pêndulo das recomendações de Merton oscila para frente e para trás. Recomenda que é preciso que a formação espiritual e teológica do monge inclua um conhecimento qualificado da história, mas ao mesmo tempo relacionada com o mundo de hoje de tal maneira que “o monge deve [...] ser capaz de compreender os problemas críticos da nossa época e de assumir a sua vocação monástica à luz destes problemas, como seja: a raça, a guerra, o genocídio, a fome, a injustiça, a revolução” (CMA, p.195). De tal maneira que, “é de suma importância relacionar a teologia ‘sapiencial’ do monge com a cultura tecnológica do nosso século” (CMA, p.195).

Mas, se é verdade, como afirma, que “o curso teológico dos monges deveria ser especialmente orientado para a formação de homens de oração que possam dar uma explicação inteligível da experiência contemplativa a outros, seja através de uma orientação espiritual, do ensino ou do diálogo”, é verdade também que essa “teologia da oração”, que expressa com a mais viva autenticidade o espírito da vida monástica, seja capaz de

“compreender a oração em nossa época” o que implica em “compreender o homem, e compreendê-lo na sua atual situação histórica” (CMA, p.193).

Seja qual for o aspecto incluído ou enfatizado na formação teológica – dos estudos litúrgicos, patrísticos, históricos e documentais etc – uma referência deve ocupar o primeiro lugar e permear todos os outros aspectos: a bíblica. Pois, relembra Merton, “nunca deveria ser esquecido que a vida monástica é uma maneira especial de se viver o Evangelho” (CMA, p.193), devendo a consagração através dos votos ser compreendida no horizonte escatológico do Reino de Deus.

Quanto a este lugar central de referência que ocupa as Escrituras, há um pequeno livro de Merton que pode ser lido como um qualificado texto de introdução à teologia bíblica. Publicado originalmente em edição póstuma em 1970 com o título de *Opening the Bible*, foi publicado em português em 1974, com precioso prefácio de Carlos Mesters.<sup>309</sup> Reconhecendo seu valor histórico, religioso, estético e literário, Merton, no entanto, vai além, convocando o leitor a compreender a afirmação realmente decisiva, de que é, antes e acima de tudo, “palavra de Deus” (QL, p.7). Mesters, no referido prefácio, situa assim a obra de Merton:

O livro de Merton chama a atenção para esta *diferença* [em relação a outros livros] de Deus que encerra uma crítica radical ao nosso modo de viver. Em geral, o objetivo dos livros de introdução à leitura da Bíblia consiste em *informar o leitor* sobre as coisas da Bíblia: a sua origem e história, a sua linguagem e evolução literária, o seu contexto histórico cultural, os seus diversos autores e destinatários, o seu conteúdo e doutrina. O objetivo do livro de Merton, porém, é outro. Ele procura *formar o leitor*, para que tenha nos olhos a luz que faz enxergar; [e acrescenta], o livro de Merton não fala do binóculo, pois não é da sua competência. Ele fala da luz que deve estar nos olhos, usem ou não usem o binóculo do método científico. Pois, o problema maior da leitura da Bíblia não está na Bíblia, mas em nós que fazemos a sua leitura. Para pouco serve um cego ter binóculo. (Mesters In: Merton, QL, p. vi-vii)

Não se pretende aqui explorar as minúcias deste texto, mas gostaríamos de ressaltar, no contexto do presente tópico, a evidência que o texto traz - não obstante as corretas observações de Mesters quanto ao fato de Merton não ter tido a intenção de apresentar métodos exegéticos - do quanto Merton conhecia e estava consciente do debate naquele momento em torno das questões da teologia bíblica. Algumas das referências operacionalizadas no texto são Barth, Bonhoeffer, Bultmann, bem como autores de outros campos tais como Fromm, Pasolini, Faulkner, Pascal, Kierkegaard. Em linhas gerais, predomina no texto a visão de que a forma mais adequada de se aproximar das Escrituras não

<sup>309</sup>MERTON, Thomas. *Que livro é este?* Belo Horizonte: Vega, 1975. (Abreviado QL)

é “com perguntas do tipo especulativo” (QL, p.19). Neste sentido, faz um balanço para seu leitor:

Estamos, felizmente, vivendo numa época de fermentação teológica e renovação bíblica. Todos nós – estudiosos, simples crentes ou leitores apenas interessados – temos uma enorme dívida para com os especialistas que tanto têm contribuído para o hábito de abrir realmente a Bíblia. Entretanto, em todos essas milhares de páginas de erudição bíblica impressos nos últimos cem anos, temos de admitir [...] constituiu um deserto extremamente árido de inúteis pormenores que cansam a mente distraíndo-a do sentido da Bíblia, e que vagueia a esmo num matagal de detalhes técnicos em que todo o interesse do leitor definha e morre. Uma boa dose de estudos (*scholarship*) bíblicos é essencial para a séria compreensão da Bíblia. Entretanto, essa avidez em relação a investigações áridas, destituídas de sentido que não iluminam com novas luzes sobre seja o que for, tem embotado nossa sensibilidade para com a realidade existencial da experiência bíblica. (QL, p.24)

As perguntas mais adequadas, para as quais ela apresentará respostas, dizem respeito ao sentido da vida, portanto requer uma aproximação mais existencial, na postura dialogal, amorosa e receptiva. Recorrendo à conhecida afirmação de Barth, Merton lembra que interrogar a Bíblia é interrogar-se a si mesmo (QL, p.23). Nesta linha, ressalta que há algo de desconfortável na Bíblia, na medida em que, ao nos interrogar, nos incomoda, nos provoca, nos desafia. Portanto, também no contexto da teologia bíblica, Merton acentua que a teologia não deve ser uma análise insensível e desencarnada, pois, “quando a teologia se torna demasiadamente abstrata, quando esvazia o Cristo e o Evangelho dessa realidade de ‘carne e sangue’, pelos próprios narradores do Evangelho colocada de maneira tão convincente, certamente não nos ajuda a crer, com mais fervor, no Cristo como Filho de Deus” (QL, p.30-1). É uma linha de argumentação que avança no sentido de recusar qualquer teologismo restrito e tautológico, obcecado por uma ortodoxia a todo custo, pois, como realça: “uma das verdades básicas realçadas no conjunto da Bíblia não é apenas que Deus está sempre certo e o homem sempre no erro – e sim que Deus e o homem podem comunicar-se num autêntico diálogo. Um diálogo que implica *uma verdadeira reciprocidade entre pessoas, cada uma respeitando plenamente os direitos e a liberdade da outra*” (QL, p.33), e completa a afirmação com referência à ideia da aliança (realçada por Fromm). Há também no texto uma referência explícita e enfática ao fato do texto bíblico trazer “acima de tudo uma mensagem proclamada aos ‘pobres’, aos sobrecarregados, aos oprimidos, aos privados de privilégios” (QL, p.39). E assim prossegue o texto até o seu fim, reconhecendo o valor dos estudos teológico-exegéticos, mas avançando para uma leitura mais plena – sapiencial, experiencial, dialógica. A impressão que fica no seu leitor, é de que se trata de um estudo de teologia

bíblica atravessado por um corte existencialista e kairológico, bem ao estilo do comentário de Barth ao livro de *Romanos*, permeado por um ethos kierkegaardiano que convoca para uma decisão. Senão vejamos as palavras quase finais do texto:

À medida que a Bíblia avança, experimentamos um sentido, cada vez mais crescente, de urgência, do sentido do tempo e da história do homem. Adquirimos um senso de *Kairós*, de um “tempo” supremo previsto e predito por Deus, um momento de ruptura, em direção ao qual a própria história – com todo o bem e o mal que se acham no homem – vai gradativamente amadurecendo. Nesse “último tempo”, todas as lutas e todos os problemas do homem convergem para um ponto e ele se defronta com decisões extraordinárias, sobre as quais repousam, não somente o destino dos indivíduos, mas também o julgamento das nações e o da própria raça humana. (QL, p.79)

E reitera: “O *Kairós*, o tempo especial, crítico é, portanto não apenas um tempo de abertura, convergência, destruição do velho, invasão do novo e do imprevisto: - é sobretudo *um tempo de resposta decisiva*”, e é a Bíblia que com seu “dinamismo básico da existência humana da dependência de Deus” que nos possibilitará “um dinamismo de percepção consciente e de resposta, no qual se acha a ‘salvação’” (QL, p.79).

Nesse movimento em que procura valorizar o aspecto acadêmico da teologia mas sempre buscando um ponto mais além, é que Merton afirma que “a educação monástica deveria, sem negligenciar a teologia científica, abrir o caminho para um contemplação do mistério cristão verdadeiramente ‘sapiencial’”; e acrescenta, “a teologia monástica é ‘anti-intelectual’ mas aspira a um tipo de compreensão enraizado no amor. *Amor ipse intellectus*. Falando claramente, a teologia mística tem uma orientação mística” (CMA, p.194). A categoria *sapiencial* talvez seja aí a central, não como um tema apenas, mas como uma atitude que deveria permear todos os estudos.

Nessa discussão que articula ao menos três aspectos – a sabedoria da teologia dos antigos, a formação dos noviços e a renovação do monacato – retomemos, mais uma vez, os cursos que deu como Mestre de Noviços, hoje já disponibilizados ao leitor interessado. O prefaciador do primeiro volume, Columba Stewart OSB, ressalta que em Merton combinou-se uma conjunto raro de habilidades em uma vocação monástica: “possuía uma profunda consciência da atitude humana para a contemplação [...] tinha uma profunda veneração para com a sabedoria tradicional [...] tinha uma insaciável curiosidade e conhecimento das línguas necessárias para perseguir seu interesse” de tal maneira que seu intelecto “estimulado por seu coração contemplativo, conduziu-o muito mais profundamente na literatura monástica do que é típico para um monge ou freira, e particularmente para alguém de seu tempo e lugar” (CF,

p.xi). Lembra ainda este autor que a tradição apresentada por Merton em suas conferências eram pouco familiares nos anos 1950, mesmo num contexto monástico.

Também um vivo interesse pelos teólogos ortodoxos contemporâneos como Evidokmov e Vladimir Lossky faz parte de sua aproximação com a teologia. Allchin, reconhecido estudioso da obra de Merton, propõe quanto a este aspecto as seguintes hipóteses: de que o conhecimento básico de Merton de uma mística e teologia da natureza foi decisivamente influenciado pelos modelos ortodoxos; também da grande importância que teve sobre ele dois destacados teólogos do período bizantino – São Máximo o Confessor (VII século) e São Gregório Palamas (XIV século); e, ainda, sua particular atração por alguns dos escritores russos dos séculos XIX e XX; e, por fim, seu permanente compromisso de estudar a tradição monástica como um todo, desde seu início até o presente.<sup>310</sup>

E um outro viés também digno de nota é o seu entusiasmado interesse pela teologia contemplativa, mesmo em teólogos contemporâneos, como por exemplo a que reconhecia em Hans Urs von Balthasar. Numa primeira carta endereçada a Balthasar, em 3 de julho de 1964, Merton tece considerações sobre a relação entre teologia e poesia, também faz referências a Barth e outros aspectos que lhe interessava (SCh, p.219). Numa carta em resposta ao grande teólogo, em 07/08/64, Merton volta a tocar no tema alegrando-se com o fato de Balthasar reconhecer a “importância da poesia como sendo [...] o locus da Teofania” (Sch, p.227). Em nova carta escrita em 27/09/64, quando da leitura do primeiro volume de *Herrlichkeit*, obra monumental do teólogo, comenta entusiasticamente: “realmente estou gratificado, pois isto é exatamente o que eu tenho procurado: uma verdadeira teologia contemplativa, pela qual temos estado famintos por muitos séculos” (SCh, p.241). Na mesma carta menciona sua aproximação ao Budismo no qual reconhece uma “qualidade sapiencial ‘escondida’ que está ausente de uma teologia puramente ‘científica’ e de um estudo da Escritura” (SCh, p.241). Em outra carta pontua: “Uma teologia monástica: Dom Leclercq mencionou ultimamente que ele pensa que Balthasar é o único que vem se aproximando de uma teologia monástica em nossos dias. E estou bastante de acordo. Estou lendo um novo livro de Balthasar, *Palavra e Revelação*, que é excelente” (Sch, p.248). Já nos anos de maior solidão, precisamente em 12/09/66, em nova carta a Balthasar, Merton comenta: “estou com esperança de que seu livro sobre Barth seja traduzido por aqui. Quanto a mim, tenho publicado um artigo sobre Santo Anselmo onde falo muito de Barth. Parece-me que, de todos os que têm discutido Anselmo nestes anos recentes, Barth e o ortodoxo P. Evdokmov são os que melhor o têm

---

<sup>310</sup> ALLCHIN, Canon A. M., *The Worship of the Whole Creation – Merton and the Eastern Fathers*, In: *Merton & Hesychasm*, p.103-104.

compreendido” e na mesma carta acrescenta “sim, sinto que é muito importante para nós outros monges, demonstrar gratidão por uma teologia tal como a sua, que é, acima de tudo, mais contemplativa e mais ‘monástica’” (SCh, p.312).

Note-se que essas referências endereçadas a Balthasar, constam do já mencionado volume de cartas intitulado *The School of Charity*, que reúne cartas endereçadas a figuras religiosas variadas e, o subtítulo do volume identifica-o exatamente como cartas sobre “renovação religiosa e direção espiritual” e, aí, os teólogos, filósofos da religião e estudiosos renomados de temas religiosos ocupam um lugar de destaque. Em 11 de outubro de 1962 escreve, por exemplo, a Etienne Gilson solicitando orientações de leituras sobre o século XII, já que, nas palavras do próprio Merton, Gilson é “o mais qualificado para ajudar-me” (SCh, p.148). E, como essa, inúmeras outras cartas foram escritas, testemunhando seus interesses e prioridades teológicas que, de alguma forma, eram incorporadas a suas reflexões.

Para finalizar, valhamo-nos de algumas lições de Merton em um pequeno mas precioso texto que está inserido na obra *Amor e Vida*, de fato uma obra publicada apenas em 2004 e que reúne uma coletânea de ensaios originariamente publicados por Merton em periódicos diversos ou como capítulos de livros. Há aí uma meditação sobre sete palavras, dentre as quais o verbete *Teologia*. Em sua concisão oferece ao leitor uma rara expressão daquilo que Merton entendia como teologia.

Merton abre o ensaio com uma definição da teologia, que seria “o ato pelo qual o crente reflete sobre a sua crença e a estuda metodicamente a fim de alcançar uma compreensão mais profunda da revelação de Deus e se entregar, de maneira mais inteligente e plena, à vontade manifesta de Deus e ao plano de salvação no mundo contemporâneo” (AV, p.112). E, na sequência, ampara esta definição na clássica expressão de Santo Agostinho adotada por Santo Anselmo e toda a tradição medieval: *credo ut intelligam*, creio para compreender. Essa seria a tarefa da teologia. Mas essa linha de raciocínio que percorre o caminho de uma inteligibilidade da fé, logo é atenuada e melhor equacionada, quando Merton acrescenta que esta “inteligência de Deus [...] é o fruto da fé amorosa”, ainda que “indagadora e pesquisadora” (AV, p.112). Destaca que a fé é central na medida em que por ela a pessoa recebe e aceita a palavra de Deus, ou seja, “ela não só ouve *falar de Deus*, mas entra numa relação pessoal de amor obediente com Deus, seu Pai” (AV, p.112). Aqui, poder-se-ia pensar que o passo seguinte, depois deste da gratuidade da fé, seria o da inteligibilidade teológica. E, de fato o é, mas num sentido bem particular, pois “a teologia, no seu sentido verdadeiro, não começa simplesmente com certas proposições oficiais formais a respeito de Deus, mas parte dessa relação pessoal”, de tal forma que “a tarefa da teologia não é simplesmente melhorar a



nossa compreensão científica dos dogmas, mas aprofundar e esclarecer nossa relação pessoal com Deus” (AV, p.112).

Prossegue rejeitando algumas posturas: a teologia não é estática, como se fosse um “pacote” e não é utilitarista, no sentido de que “se adquire, se possui e se usa”. A teologia é “uma ocupação, um trabalho ativo não só da inteligência teológica, mas da pessoa inteira” (AV, p.112). Portanto aqui, tanto a categoria racional da “inteligência” como a categoria laborativa da “ocupação” devem, mais uma vez, ser entendidas em seu sentido existencial, por isso acrescentará que a teologia, na sua forma de entender, “não está interessada em estabelecer que essa ou aquela proposição é revelada por Deus e é uma verdade de fé”; o problema aí estaria não na ideia de uma verdade revelada, e sim no esforço reducionista e no fundo estéril de contê-la numa proposição, tanto é assim que completa Merton: “ela [a teologia] descobre a importância da verdade revelada para o homem na sua vida humana e terrena em todas as dimensões” (AV, p.113). Mais uma vez, a existência humana, em sua multidimensionalidade, é a tônica. Além da rejeição da teologia como racionalização das verdades da fé, a reflexão de Merton tem em mira outro extremo, na sua visão igualmente perigoso, o de uma abordagem que teria a tentação de entender a teologia como “um estudo esotérico do que é considerado estritamente sobrenatural como oposto a todas as coisas do reino da natureza e da matéria e separado dele” (AV, p.113). Não é por acaso então que Teilhard de Chardin esteja presente no amplo arco de leituras de Merton e, embora não tenha se dedicado de forma mais pontual à sua obra, todas as vezes que faz referência à pessoa de Chardin bem como aos seus textos, o faz com grande simpatia. Senão vejamos a definição que vem a seguir no texto de Merton, o quanto ecoa as palavras do grande teólogo-cientista. Afirma Merton: “a teologia vê o mundo inteiro da natureza e da matéria e todas as preocupações do homem e de sua sociedade em sua relação com o plano do amor de Deus, para a realização e a perfeição final do homem e do mundo em Cristo” (AV, p.113). Portanto, completa Merton “todos os ramos da ciência humana e da arte podem ser relevantes para a teologia” (AV, p.113). Quanto à sensibilidade de Merton para com a arte, é um aspecto bastante reconhecido e a presente tese no que já se desenvolveu até aqui, vem evidenciando isto, é o que esperamos, com bastante clareza. A novidade agora é essa inserção da ciência, no mesmo patamar de referência para a teologia e, uma novidade surpreendente, porque normalmente se pensaria no “científico” como um tipo de esforço que cairia exatamente naquela apologética de proposições dogmáticas às quais Merton vinha refutando no texto. Portanto a ciência aqui invocada não é a dos abstracionismos lógicos ou racionalismos reducionistas, e sim aquela que vem de encontro à matéria, no sentido teilhardiano mesmo,

tudo leva a crer. E Merton vai além alertando que “uma teologia que ousa ao mesmo tempo julgar as disciplinas humanas e ignorá-las, mal está cumprindo a sua tarefa adequadamente”, acrescentando que as “irrelevâncias e confusões que surgiram de um [equivocado] conflito entre ciência e teologia”, brotam de fato de um “caos semântico” que não soube equacionar corretamente as distintas mas não irreconciliáveis esferas (AV, p.113).

Não obstante essa importante inclusão da ciência na inteligibilidade racional do fazer teológico, Merton vai além. Voltando e insistindo no tema da teologia que se baseia numa “relação pessoal de fé esclarecida” com um “Deus revelador e esclarecedor” e vivenciada na comunidade, acrescenta: “teologia é considerada não só ciência, como também sabedoria, não só estudo e método, mas também contemplação e amor” (AV, p.113). E aqui, o teólogo invocado por Merton é Evágrio Pôntico que no século IV podia dizer que “o verdadeiro teólogo é o homem de oração” (AV, p.113). Em última instância esta talvez seja a melhor definição de teologia para o próprio Merton: teologia como sabedoria que, superando qualquer abstracionismo especulativo, se define como oração, contemplação e amor.

O que não significa, naturalmente, e Merton o reafirma mais uma vez e quase que o tempo todo, que a inteligência da fé não tenha importância igualmente central e mesmo o método como exigência teológica. O texto de Merton avança num movimento dialético como que a cada momento alertando o leitor quanto a riscos unilaterais a ponto de depois da preciosa definição da teologia como contemplação e oração, ainda insistir que é também “estudo científico que visa à aquisição de certezas bem definidas” (AV, p.113). Ao se ler textos assim de Merton, quando o ato de entrega e o salto da fé sempre são calibrados por uma contenção prudencial de uma racionalidade que busca a razoabilidade, vem à mente a observação de Cardenal de que Merton não era dado a exteriorizações de experiências místicas ou sobrenaturais. Por outro lado, quer me parecer que há um Merton que não consegue escapar da racionalidade da modernidade, herdeira do espírito das luzes, o que gera uma espécie de tensão no texto. Não em todos os textos, em *Na Liberdade da Solidão* ou em *Novas Sementes da Contemplação*, por exemplo, o mergulho espiritual parece ser mais despojado e corajoso, sem os pudores de uma inconsciente autocensura; aí o salto no abismo, no escuro e no nada, é assumido mais plenamente, sem o apoio, a contenção e mesmo a fiança de um *logos*. Seja como for, no conjunto da obra, essa prudência teológica de uma inteligibilidade da fé é um aspecto também importante da espiritualidade mertoniana, e talvez até necessária, sobretudo para refrear entusiastas de última hora ou modistas de plantão, em especial no contexto contracultural e psicodélico dos anos sessenta, sempre disposto a novas “sensações”.

Certezas, acrescentará, “necessárias para aprofundar a fidelidade da Igreja e a obediência lúcida do fiel à vontade salvífica de Deus”, já que “em uma era de mudanças revolucionárias, uma das tarefas de crucial importância da teologia será o esclarecimento dessa fidelidade e dessa obediência em termos da condição humana efetiva e da visão atual de mundo do homem secular em sua secularidade” (AV, p.113-114). Mesmo sem uma referência direta, pode-se reconhecer nessas palavras de Merton, o eco das grandes teologias do século XX que, em suas diferentes abordagens, insistiram bastante nesta necessidade e mesmo missão da teologia cristã de responder ao homem contemporâneo a partir de sua condição e de suas interrogações, sob pena de se tornar irrelevante. É o que se confirma ainda mais na afirmação seguinte de Merton:

Uma teologia que não tem nenhum contato com os problemas humanos de nossa época, que se encerra nas categorias de uma visão de mundo que não fala mais com qualquer pertinência ao homem moderno e exige ‘obediência’ a uma ordem estática e puramente jurídica que serve mais à reação e ao *status quo* do que às clamorosas necessidades humanas, tanto materiais quanto espirituais, não está mais cumprindo a sua função, porque está obstruindo essa área onde a vontade de Deus procura mais insistentemente manifestar-se a nós. [Assim], a teologia de cada época é necessariamente devedora das necessidades humanas dessa época, porque a teologia cristã é a elucidação de uma mensagem salvífica dirigida a todos os homens no contexto de seu próprio tempo e de sua própria história. (AV, p.114)

Declaração fulcral no que diz respeito ao presente tópico da tese, pois que aí se acentua nossa hipótese central no enfoque abraçado quanto a um *itinerarium* contemplativo plasmado no tempo e na história. Entendemos que a simples adoção da expressão “a teologia de cada época”, já demarca uma postura decisiva, uma escolha epistemológica do saber teológico, na medida em que reconhece que não obstante falar de uma transcendência, é um saber epocal. A teologia está situada, e fala a partir desta situação e para esta situação, como diz o texto, dirigida a todos os homens no contexto de seu próprio tempo e de sua própria história. Uma clara *démarche* temporal e histórica para a teologia. Também a referência às “necessidades humanas” nos parece central na afirmação, pois que explicita melhor ainda este histórico e temporal determinantes da teologia, na medida em que não deixa dúvidas que são, sobretudo, as necessidades humanas – sua condição, seu sofrimento, suas dores etc – deste histórico e temporal que levantam as verdadeiras e centrais questões teológicas. Ainda neste sentido, também a expressão “a elucidação de uma mensagem salvífica” nos parece importante na passagem, pois, no contexto, pode se perceber que a elucidação em questão possibilitada pelo fazer teológico, é menos a de uma explicação no sentido da inteligibilidade e mais de uma resposta no sentido existencial. Rejeitando pois uma concepção que reduziria o

labor teológico a uma função intraeclesial no sentido de oferecer e resguardar “verdades intemporais”, dirá Merton que “a tarefa da teologia [é] muito mais, indicar como ela pode exercer sua missão de servir o homem em suas necessidades mais prementes e autênticas, na sua verdadeira realidade existencial aqui e agora” (AV, p.114).<sup>311</sup> Merton acrescenta, como que já num exercício teológico que faz referência pontualmente ao tempo, não um tempo genérico, mas este tempo presente do aqui e do agora, acrescenta pois que este homem do tempo presente é particularmente necessitado por estar “esmagado sob estruturas sociais injustas e irracionais e ameaçado de destruição por uma luta impiedosa pelo poder”, diante do que “a única atitude teológica adequada [...] é que seja franca e destemidamente aberta para a necessidade de uma mudança revolucionária no mundo secular do homem”, enfaticamente acrescentando que “uma consideração fria, acadêmica, puramente especulativa de essências e atributos, uma contemplação de formalidades e um requintado exame de causalidades puramente espirituais não servirão mais como teologia neste século” (AV, p.114).

É prudente, contudo, sempre lembrar que em Merton toda reflexão é dialética no sentido de que sempre há uma contrapartida, um outro lado da questão, um determinado contraponto. Quando diz, por exemplo, da necessidade da teologia e, em outros contextos, do monacato, dialogar e responder às necessidades do homem contemporâneo, não significa que se rende totalmente à imposição disto que seria um mundo contemporâneo. O termo contemporâneo carrega consigo suas contradições e seus variados sentidos. Sendo assim, essa resposta que deve ser dada ao mundo contemporâneo, tanto pode ser numa direção que se coaduna com o próprio mundo, como pode significar um confronto a este mundo, na medida em que não se pode perder a perspectiva própria, de um estar mas não ser do mundo. Libertado das escravidões e confusões do “mundo” pode-se adotar uma perspectiva “mundana”.<sup>312</sup> O diálogo com a mundanidade. O melhor seria superar definitivamente as velhas dualidades “tempo-eternidade, matéria-espírito, natural-sobrenatural”<sup>313</sup> e então, esse reconhecer-se como cidadão do mundo é tomado como algo natural, seja enquanto monge contemplativo ou enquanto teólogo.

---

<sup>311</sup>Chama a atenção esta opção pela expressão “a tarefa da teologia” (no original “*the task of theology*”). Foi um termo bastante presente na teologia contemporânea, em Bultmann, por exemplo. A expressão parece imprimir à teologia vários sentidos: de trabalho no sentido de esforço, de urgência no sentido de uma missão a cumprir e de uma resposta a dar, e de pertinência no sentido de algo a se fazer e de um horizonte a oferecer.

<sup>312</sup>MERTON, Thomas. CMA, p.100.

<sup>313</sup>MERTON, Thomas, CMA, p.144.

## **Capítulo 5: CONTEMPLAÇÃO E COMPAIXÃO**

Este capítulo aprofundará a nítida relação que há em Merton entre contemplação e compaixão. Merton redimensionou a vida contemplativa em pleno século XX, criando pontes sólidas e profundas entre a mística e o amor pelo mundo. Sendo assim, parte do capítulo explora alguns binômios fundantes: amor e compaixão, encontro e comunhão. Como que representando categorias teológicas e espirituais que sustentavam suas intervenções pontuais. E a última parte do capítulo traz à tona a aproximação entre mística, diálogo e ação conforme expressos na inter-relação que manteve com alguns interlocutores privilegiados.

O capítulo se insere de forma propositalmente lógica na estrutura do trabalho, no sentido de que se coloca em especial conexão com o capítulo seguinte. Como se verá, o sexto capítulo faz uma abordagem das intervenções concretas de Thomas Merton, focalizando de forma direta os temas sociais. Pretendeu-se, portanto, no presente capítulo, evidenciar ao leitor que fundamentando sua ação, como que criando um campo e uma base de sustentação, estavam algumas virtudes espirituais consciente e plenamente assumidas.

Assim, amor e compaixão, encontro e comunhão, pontuam eixos teológicos, ou mesmo um quadro ético mínimo, em cujo horizonte se projetam suas ações. Por trás de textos de intervenção, pontuais como se verá, e nem sempre amadurecidos, estava o amparo de uma ética do amor que se estendia como compaixão, bem como o fundamento teológico da comunhão que impulsionava para o encontro. Assim, essas categorias aqui trabalhadas, identificam-se bastante com certas virtudes fundamentais no quadro do que vem se denominando contemporaneamente de uma ética de princípios.

E, no tópico final que explora sua interlocução com algumas figuras particularmente especiais, o objetivo foi apresentar um panorama que permitisse vislumbrar que Merton não esteve sozinho nesta empreitada, pôde compartilhar e fortalecer suas convicções, e também seus temores, com extraordinários companheiros de viagem que partilhavam desta dupla chama: a da contemplação e da ação.

### **5.1 Contemplação para o amor e a compaixão**

O itinerário espiritual e contemplativo de Merton desaguou numa profunda experiência com o amor e a compaixão. Neste sentido, em plena consonância com o trajeto

dos grandes místicos. Em última instância, muitos deles vieram a afirmar, tudo converge para o amor. É dessa sensibilidade que decorrerá a abertura de Merton para o mundo, seu engajamento humanista definitivo. Podemos encontrar em seus textos, e essa é a ideia neste tópico, um conjunto amplo de ensaios e reflexões que trazem uma profunda reflexão teológica sobre o vínculo do amor e da vida com o silêncio e a solidão da contemplação. Apropriando-nos do título de um de seus magníficos ensaios, podemos perceber que há todo um “clima de misericórdia” na vida contemplativa. Sendo assim, no decorrer do texto as expressões *amor*, *compaixão* e *misericórdia* serão tomadas como correlatas, referindo-se ao mesmo tipo de experiência. Não há uma obra dedicada exclusivamente ao tema do amor, mas em diferentes livros, há ensaios ou capítulos, às vezes trechos, pequenos mas preciosos, que o abordam em variadas perspectivas, os quais tomaremos por base. Notar-se-á, também, que embora em alguns textos possa estar abordando um tipo específico de amor, mais frequentemente aborda o tema do amor de um modo geral, seja em relação à Deus, à criação, ao próximo, às pessoas, ao ser amado.

A propósito da dualidade mencionada no início da tese, a mesma tradição que insistiu numa dualidade entre contemplação e ação, associou a estas polaridades as figuras de Maria e Marta. Se se pensar na exegese desconcertante de Mestre Eckhart, que em um de seus sermões reconhece *a excelência de Marta sobre Maria*<sup>314</sup>, é possível associar o primeiro Merton ao momento ainda inicial da contemplação - o de Maria, e o segundo Merton ao tempo da contemplação plena e madura, que ultrapassou a beatitude exterior para encontrar-se serenamente, em Deus, com as coisas - o de Marta. Se bem que, a rigor, Merton recusa dualismos excludentes, pois como lembra, “Marta e Maria não são rivais, são irmãs. Suas moradas não são distintas; não disputam para saber qual delas receberá o Senhor Jesus sob seu teto, pois habitam na mesma casa e Jesus visitará ambas, ao mesmo tempo”.<sup>315</sup> E corroborando esta visão não-dualista, um dado significativo é que o tema está presente tanto naquelas obras que podem ser tomadas como marcadamente contemplativas como em obras mais abertas ao diálogo com a sociedade.

Mas não há como negar a já referida guinada de Merton para o mundo, no início da década de 1960, em relação à qual é sempre mencionada por seus estudiosos a experiência de Louisville, crucial e divisora de marcos, que está relatada em *Reflexões de um Espectador Culpado*. De fato a experiência ocorreu no dia 18 de Março de 1958 conforme registrada em

---

<sup>314</sup>ECKHART, Mestre. *A Mística de Ser e de não Ter*. Petrópolis: Vozes, 1983, p.170-179.

<sup>315</sup>MERTON, Thomas. *Marta, Maria e Lázaro*. Petrópolis: Vozes, 1963, p.14. (Abreviado MML)

seu *Diário*.<sup>316</sup> Sendo assim, podemos concluir que a guinada do início da nova década, vem precedida por um intenso processo interior. As anotações do fim dos anos 50 já mostram um Merton bastante inquieto no sentido de criar pontes de sua busca pela solidão para o encontro amoroso e ao mesmo tempo combativo com o mundo. Vale a pena reportarmo-nos ao próprio relato de Merton:

Em Louisville, na esquina de Fouth e Walnut, no centro do bairro comercial, fiquei subitamente submerso pela compreensão de que eu amava toda aquela gente, que eram todos meus e eu deles. E, ainda, que não podíamos estar alienados um do outro, embora sejamos totalmente estranhos. Era como se acordando de um sonho de separação, de espúrio autoisolacionismo num mundo especial de renúncia e de suposta santidade. Toda ilusão de uma existência santa separada é um sonho. Não que eu ponha em questão a realidade da minha vocação ou da minha vida monástica: mas a concepção da “separação do mundo” que temos no mosteiro se apresenta, com demasiada facilidade, como uma completa ilusão. A ilusão de que, porque fazemos votos, nos tornamos seres de uma espécie diferente, pseudoanjos, “homens espirituais”, homens de vida interior.<sup>317</sup>

E neste sentimento de comunhão que a todos irmana, Merton, na sequência, volta a chamar a atenção para os problemas do mundo em relação aos quais a vida monástica não pode ficar alheia tais como os relativos à bomba atômica, ao ódio racial, ao mundo da técnica, à propaganda cada vez mais invasiva, aos grandes negócios, à revolução. E acrescenta “Esse sentido de libertação de uma diferença ilusória proporcionou-me tal alívio e tanta alegria que quase ri alto. E creio que minha felicidade teria podido ser formulada em palavras: ‘Graças a Deus, graças a Deus que sou apenas um homem entre outros’” [...] e prossegue, “É um glorioso destino ser membro da raça humana” [...] reafirmando “sinto uma imensa alegria de ser homem, membro de uma raça na qual o próprio Deus se encarnou”.<sup>318</sup>

Esse sentimento manifestado por Merton, de irmandade para com a raça humana, a um só tempo terno e cuidadoso, ancora-se em sua antropologia, a qual se enraíza em uma teologia da criação que se preocupa com o estado do ser humano separado de sua fonte divina, portanto alienado de si mesmo. Neste sentido, uma das mais fortes expressões desse estado é a ausência do amor, ou a perda da capacidade de amar. Uma condição desastrosa, pois que, na medida em que nas profundezas da alma humana foi impressa a imagem e semelhança de Deus, Merton pode afirmar que “a maior dignidade do homem, seu poder essencial e peculiar, o segredo mais íntimo daquilo que constitui sua humanidade, é a capacidade que ele tem de

<sup>316</sup>MERTON, Thomas. REC, p.18; também em SS, p.181s.

<sup>317</sup>MERTON, Thomas. REC, p.181; também em: MERTON, Thomas. SS, p.181s.

<sup>318</sup>MERTON, Thomas. REC, p.182.

amar” (QA, p.116). Se Deus é amor, a vocação a ser seus filhos, lembra Merton, é a de aprender a amar, a amar a Deus, sua criação, amar “tudo e todos” (QA, p.116).<sup>319</sup>

O que se percebe então é que o amor ocupa variadas mas simultâneas posições. Por um lado é a fonte, o fundamento de tudo; por outro, é o alvo, a meta a ser reconquistada; e, por fim, é meio, é “a chave que nos faz penetrar no sentido da nossa existência [e] que dá sentido a toda criação de Deus” (QA, p.117). Neste contexto fala de uma liturgia cósmica do amor. Quanto a esta ideia do amor que está em tudo, é possível perceber uma evolução no pensamento de Merton. Se em seus textos iniciais já está presente a ideia do amor como uma das mais autênticas expressões da vida cristã, nos textos posteriores, sobretudo de meados dos anos 1960, suas afirmações vão ganhando um tom mais radical e abrangente no sentido de propor que o amor não é apenas uma das expressões, mas a expressão por excelência da vida, não só cristã, mas da vida mesmo, de toda a criação.

A expressão “sentido do amor” traz à tona a interrogação sobre “o que é o amor?”. Merton chega a formular a pergunta mas a todo instante não só evita como repudia qualquer tentativa de responder à questão em termos conceituais e abstratos, pois seria um contrassenso, na medida em que o amor deve ser compreendido como algo essencialmente prático e concreto. Se “a autenticidade do amor deve ser julgada à luz do seu poder de ajudar o homem a se ultrapassar, para se renovar transcendendo suas presentes limitações” (QA, p.117), repudiará também qualquer conotação narcisista e hedonista do amor, que não pode ser reduzido a um mero “gozar”, desfrutar de uma paz confortável consigo mesmo. Quando afirma que o verdadeiro amor leva o homem à plena realização de si mesmo, não é no sentido de fechar-se em si mesmo como uma concha, mas exatamente o contrário, de abrir-se, ultrapassar-se, transcender-se. De tal maneira exige “trabalho, sacrifício e o dom de si” (QA, p.118), que Merton reconhecerá aí a plena realização da expressão bíblica, de que o amor exige da pessoa “perder sua vida”, para, tal como no Cristo, “encontrá-la de novo num plano mais elevado” (QA, p.119).

Este texto que vimos acompanhando, é um ensaio intitulado *O poder e o sentido do amor*, inserido na obra *Questões Abertas* de 1960. Partindo do pressuposto mencionado do amor como o fundamento que traz dignidade e sentido à vida humana, o ensaio aprofunda dois aspectos do amor para ele centrais. Primeiro que o amor verdadeiro está associado a “três tendências fundamentais: *trabalho construtivo, sacrifício e contemplação*”, destacando-se aí um papel mais importante para o sacrifício (QA, p.118). E a outra ênfase dada é no sentido de

---

<sup>319</sup>MERTON, Thomas. *Questões Abertas*. Petrópolis: Vozes, 1963. (Abreviado QA)



refutar as corrupções do amor, em específico duas tendências: a romântica e a legalista, no sentido de resgatar o amor como força religiosa.

Na primeira questão, lembra mais uma vez que o que a teologia cristã denomina de queda ou pecado original, é exatamente o afastamento do homem de seu criador, no sentido de que o ser humano pretendeu ser semelhante a Deus, sem amá-lo, de fato ser semelhante a um deus, independente e com direito próprio. O que se desprende da reflexão é que para Merton, o Amor é o elemento chave na narrativa primeira que traduz a condição corrompida do ser humano. Desde o início, a prepotência humana, forjada como uma “vida pseudodivina” significou uma recusa a participar “por amor, da vida, do poder e da sabedoria de Deus, que é Amor” (QA, p.119). Uma imagem que se pretenda semelhante a Deus, sem participar do Amor, não passa de uma caricatura, pois se Deus é amor, e o amor significa mais do que tudo, dom de si, doação, o divino não pode estar associado apenas ao poder e à soberania. Assim, afirma Merton:

O amor, portanto, é o vínculo que prende o homem à realidade mais profunda de sua vida. Sem o amor, o homem se vê isolado, alienado de si, alienado dos outros homens, separado de Deus, da verdade, da sabedoria e da fonte de toda fortaleza. É pelo amor que o homem toma contato com o seu próprio “eu” no que tem de mais profundo e, em seguida, entra em contato com seu irmão, seu outro “eu” e, finalmente, com a sabedoria e o poder de Deus, Realidade última. Mas é de Deus que o amor vem primeiro ao homem. O amor é o dom que sela toda a plenitude e perfeição no ser humano. O amor, antes de mais, torna o homem plenamente humano, dá-lhe em seguida sua dimensão divina, fazendo dele filho e ministro de Deus (QA, p.119-120).

Nesse sentido, em última instância, o pecado será tomado exatamente como “perversão” ou “desvio” do amor. Sendo assim, Merton salienta que é uma noção que vai muito além da sinceridade ou expressibilidade, pois que “o amor é algo de bem diverso da mera disposição do sujeito em face do objeto” (QA, p.120). Também aqui, como apontado em outras categorias, aponta-se para uma posição que vá além do dualismo sujeito-objeto, pois, se se entende o amor como um impulso para um “objeto” ou uma “coisa”, não seria ainda plenamente amor no sentido de uma “relação de sujeito a sujeito”, traduzindo antes uma ideia de posse. Não se nega aí a realidade objetiva à qual o amor se dirige, mas, enquanto amor, possibilitaria uma profunda união e conferiria um conhecimento, por identidade, com o ser amado. A recusa em amar ao outro, tratando-o como objeto ou coisa, expressa também uma realidade do amor que quer conceder autonomia e identidade próprias a esse outro, enquanto pessoa, e nessa medida, “temos de amá-lo por causa daquilo que ele é em si mesmo e não por causa do que ele é para nós” (QA, p.122). Neste trecho, Merton esboça algumas formulações

que chegam a lembrar as extraordinárias reflexões de Levinas e Ricoeur que convocam para um *si mesmo* que não apenas reconhece o *outro*, como se coloca a si mesmo como um outro, como este outro. Ora, afirma Merton, temos que ser “capazes de um amor que nos ‘transforma’, por assim dizer, no outro” (QA, p.122), acrescentando que isto nos possibilitaria ver como ele vê, amar como ele ama, e experienciar a vida tal como ele. Mas reconhece que somos incapazes, por nós mesmos, dessa experiência de transformação no outro, que exige um desapego total de si, acrescentando então que isso só seria possível em Deus, a partir de nossa relação com Deus.

No entanto, também essa relação com Deus pode ser equivocadamente reduzida àquela relação sujeito-objeto, tomando-se Deus como um objeto. Com reflexões semelhantes às de *Sementes de Contemplação*, Merton lembra que “só conseguimos conhecer realmente a Deus quando O encontramos, ‘pelo amor’, escondido ‘em nós’ [...] todavia, paradoxalmente, não podemos achar a Deus ‘dentro de nós mesmos’, se não ‘sairmos de nós mesmos’” (QA, p.122). Essa saída de si, neste momento, Merton identifica como só sendo possível pela experiência do “amor sacrificial”. Posteriormente se distanciará dessa linguagem teológica estritamente cristã, e recorrerá a outras referências para nomear esse desapego da saída de si.

Entende que o ser humano não pode viver sem amor, e, acrescenta, se este amor não for autêntico, tenderá a preencher essa necessidade por formas falsas de amor e, aí, reconhece duas tendências, como sinalizadas acima, particularmente presentes e perigosas: a concepção romântica, denominada também de liberal e idealista, e a concepção legalista do amor, denominada também de autoritarista e até totalitária.

O amor romântico “é aquele amor do bem que sacrifica pessoas e valores, presentes e atuais, a outros valores, sempre fora do nosso alcance” (QA, p.124). Obcecado pela mania de perfeição, busca-se aí um ideal ilusório, inatingível. Decide por amar quando encontrar um objeto digno, uma pessoa que possa realmente ser amada. No fundo trata-se de uma evasão do amor, de uma forma de não se comprometer, uma racionalização, um mecanismo de defesa.

A concepção legalista, para Merton, é também “uma recusa a amar, sob pretexto de que o objeto não é digno” (QA, p.125). Uma desculpa que deflagra outra busca praticamente interminável pelo objeto digno de amor. No fundo, aqui se ama mais a lei e a própria razão, do que as pessoas supostamente beneficiárias desta lei.

No fundo duas corrupções que se convergem: “o erro romântico e liberal está sempre à procura da pessoa perfeita, da causa perfeita, da ideia perfeita, da experiência perfeita. O erro autoritarista quer encontrar a sociedade perfeita, a aplicação perfeita de sua lei de força, está sempre à espera daquela situação perfeita que permitirá a objetos se transformarem em

peças” (QA, p.126). Seja um ideal abstrato, seja a espera de uma situação ideal, nas duas tendências corruptoras se sacrifica o ser humano, relega-se as pessoas a um segundo plano. É preciso lembrar que há um contexto, não explicitado mas reconhecível, nestas reflexões, de denúncia por parte de Merton. De um lado estavam os sistemas totalitários daquele momento histórico que supostamente procuravam o “bem” das pessoas, mesmo que para isso tivessem que literalmente sacrificá-las, como de fato recorrentemente o fizeram. E de outro, uma sociedade liberal que também supostamente proporcionava o “bem-estar” das pessoas, mas de fato propunha modelos idealizados e artificiais para as pessoas e, no mesmo movimento, negava um reconhecimento a povos e pessoas que não se enquadravam nestes modelos abstratos, fossem negros, índios, outros povos quaisquer.

O que se vai percebendo ainda, é que Merton parece se esforçar para sair do lugar comum, pois que o tema do amor sempre foi um tema bastante óbvio, por isso perigoso e presa fácil de concepções equivocadas. Para a tradição caritativa cristã sempre veio revestido de um certo pieguismo intimista e pouco consequente, e para a sociedade ocidental dos anos 60, era mais um pacote cultural da moda.

Em alguns ensaios, como neste aqui analisado, a reflexão de Merton avança para implicações mais especificamente religiosas e até teológicas. Sendo assim, a última parte do ensaio identifica o amor exatamente como uma força religiosa. Avança explorando a metáfora da Igreja como Corpo de Cristo, e a partir de conhecidas referências neotestamentárias, lembra que “o mistério da pluralidade na unidade é um mistério de amor” (QA, p.129). Acentua também que a maturidade espiritual requer a capacidade de compreender e viver o mistério deste amor que permite “a união de muitos num só” e, quando isso não ocorre, o resultado são divisões e dissensões. Salaria que uma das razões deste comportamento imaturo se dá também por influência de uma certa tendência “romântica” presente em certos irmãos, “tendência que procura o Cristo, não no amor dos irmãos de carne e osso com quem se vive e se trabalha, mas em alguma ‘fraternidade’ ideal ainda não realizada” (QA, p.131). Acrescenta que se trata “sempre de uma evasão romântica” que se desvia do “amor de pessoas para se entregar ao amor do amor”, aquela vagueidade de quem prefere “amar a humanidade mais do que os homens, os indivíduos, as pessoas, amar mais a ‘fraternidade’ e a ‘unidade’ mais do que os próprios irmãos, os vizinhos, os companheiros de trabalho” (QA, p.131). Insiste que esta tendência romântica, em todos os sentidos prejudicial, substitui a fé autêntica e o amor verdadeiro pelo “estetismo”, pelo “falso misticismo” ou mesmo por um “quietismo”.

Ainda no mesmo contexto de uma eclesialidade, observa que o risco do legalismo está igualmente presente, talvez até mais presente do que o romantismo. O tema da lei e da

disciplina que tende a se impor com mais força do que o amor e a graça é bastante conhecido e perpassa as Escrituras. Merton o denuncia como ainda atual e identifica sua danosa presença no contexto cristão, de forma a identificar um tipo “cristão autoritarista”, que atua na mesma lógica dos sistemas autoritários com seus partidos e suas ideologias, “não ama ao irmão tanto quanto ama a causa ou a orientação que deseja ver seu irmão seguir” (QA, p.134). Uma doentia tendência impositiva de fazer o outro “andar na linha”, desempenhando obrigações externas etc, de tal forma que “a obsessão pela lei e pela obediência como *conceitos e abstrações* acaba em reduzir o amor de Deus e a vontade de Deus a uma ficção puramente arbitrária” (QA, p.135). Daí decorrem apenas obras mortas, conformismo externo, rituais estéreis.

E mais uma vez insiste. É preciso amar pessoas, desenvolver uma comunhão entre pessoas, de forma concreta e mutuamente respeitosa no sentido do crescimento e autonomia. Se assim for, o mandamento do amor pode efetivamente criar um mundo novo e pode ser reconhecido como “a chave que nos faz penetrar no sentido da vida” que, da perspectiva cristã, funda-se em Cristo, acentua Merton (QA, p.141). Ao menos neste ponto, por volta do início dos anos 1960, há uma nítida e enfática cristologia nas reflexões de Merton sobre o amor, onde o Cristo é tomado, por um lado como parâmetro do amor e, por outro, como fundamento e sacramento do amor, no sentido daquela realidade divina que possibilita o exercício da fé na forma da caridade e da misericórdia: “Desde que o próprio Cristo nos amou quando, de modo algum, éramos dignos de amor, e nos ama ainda, apesar de toda a nossa indignidade, cabe-nos amar os outros sem nos determos para indagar se são ou não dignos do nosso amor [...] O que nos é pedido, é apenas uma coisa: amar” (QA, p.144).

Passando para um outro aspecto, ressaltemos que seu interesse e aproximação ao tema se deu não apenas em chave teológica, por assim dizer. Ao sexto volume de seus diários, os editores atribuíram o adequado e sugestivo título de *Aprendendo a Amar – Explorando a Solidão e a Liberdade*. No que pese expressar, como os demais diários, mais uma etapa de seu trajeto espiritual, trazendo pois a marca constante da meditação contemplativa, suas notas testemunham a experiência amorosa que Merton teve com a enfermeira que dele cuidou no período de convalescença pós-operatório, indo de janeiro de 1966 a outubro de 1967 (As notas sobre o episódio começam a aparecer apenas a partir de abril de 1966). Não é nosso interesse explorar esse relacionamento cuja magnitude da experiência mereceria uma pesquisa específica com necessária leitura atenta e detalhada deste diário em particular. Interessa-nos no contexto deste tópico, antes de tudo, pontuar a existência desta experiência amorosa na vida do monge contemplativo cisterciense Thomas Merton, o que por si só já seria um dado

surpreendente e extraordinário; e, nesta perspectiva, ressaltar o inevitável impacto que tal experiência certamente teve em suas elaborações interiores e em que medida e de que forma se somou na maneira como plasmava seu trajeto espiritual.

Em meio a suas constantes dúvidas e inquietações, quanto ao sentido da solidão eremítica e a “questão da caridade, de ser aberto aos outros” (MI, p.317), agora acentuada pela presença de M. e seu amor, anota em 25/04/66: “Vejo agora cada vez mais que só há uma resposta realista: Amor. Tenho de me atrever a amar, de aguentar a ansiedade de autoquestionamento que o amor desperta em mim, até que ‘o perfeito amor afaste o medo’” (MI, p.319). Diante da evidência de que M. “me ama mesmo”, ainda pontua, um tanto quanto assustado: “seu amor desperta em mim uma irresistível gratidão e o impulso de atirar todo meu ser em seus braços e, ao mesmo tempo, também pânico, dúvida, medo de estar sendo enganado e de ferir” (MI, p.319). Por vezes repete esta observação, de que deixou que o amor dele se apoderasse, superando assim o medo. Emoções, alusões, encontros, temores, tudo vai sendo colocado no diário num misto de efusão, deslumbramento, medo, ansiedade, atordoamento. Em 07/05/66, a propósito do “instante a sós” que teve com M., depois do jantar, quando saíram para dar uma volta, anota: “sentamo-nos na grama, onde ninguém nos via, e nos amamos em êxtase. Foi belo, terrivelmente belo, amar tanto e ser amado, ser capaz de dizer tudo, completamente, sem medo e sem observação” (MI, p.323). Os encontros se sucedem, e dois dias depois pôde anotar: “Há em nós dois, e especialmente nela, uma profunda capacidade de amar. Nunca vi um amor tão simples, tão espontâneo, tão total” (MI, p.323). E, na sequência desta observação, toca no ponto que pretendemos atingir, quanto a inserção deste episódio no tópico. Independente do desfecho que o *affaire* terá, e sabemos que não prosseguiu, importa-nos captar o quanto esta experiência amorosa, esta coragem de se entregar ao amor – ainda que momentaneamente, possibilitou a Merton um adensamento do sentido do amor. Após então referir-se à força e pureza do amor de M., acrescenta: “percebo que a mais funda capacidade de amor humano em mim mesmo nunca havia sido atingida, que eu também posso amar com uma completude espantosa. O fato de corresponder a ela abriu as profundezas de minha vida de modos que nem posso começar a entender ou analisar agora” (MI, p.323-324). As emoções vão e voltam, como não poderia deixar de ser, diante de tal experiência, a um só tempo fascinante e assustadora, conforme registra em 02/06/66:

Estamos ficando cada vez mais apaixonados. Ela me contestou quanto a uma questão sobre “desapego” [...] É claro que falar de desapego quando se está amando não passa de um disparate, [e prossegue], Claro que nem eu nem ela estamos desapegados. Estamos profunda e firmemente apegados um ao outro.

Tenho mais consciência disso o tempo todo porque às vezes minha natureza se rebela contra ser “possuído” desse modo. Assim hoje, ao telefone, fiz uma franca declaração sobre o assunto. Eu *estou* apegado e o sei, e minha vida foi profundamente modificada – de um modo muito sério – por esse fato. Não é nenhuma brincadeira. Esse nosso amor – muito alegre hoje, muito seguro de si, triunfantemente articulado – ainda é um imenso reservatório de angústia, especialmente para mim. (MI, p.327)

Era mesmo de se esperar que para Merton, especificamente, a situação fosse bem mais difícil e embaraçosa. Mas ele a enfrenta, num misto de altivez e frescor juvenil:

Mas eu não ligo. Agora sou capaz de aceitar a angústia, o risco, a tremenda insegurança, até mesmo a culpa (embora não façamos nada radicalmente errado, isto é, não estamos pecando). Espero não estar mentindo para mim mesmo nalgum ponto. Certamente não estou amando agora apenas pela alegria da coisa. Estou amando por causa do mútuo compromisso entre nós, do vínculo entre nós, do que nós significamos um para o outro. Já estamos muito além do ponto onde eu costumava pular fora, em todos os meus velhos casos de amor. Nunca eu fui assim tão a fundo. (MI, p.327-328)

Bem, encerremos por aí este ponto, tendo em vista que para nosso objetivo as citações levantadas já são suficientemente fortes e convincentes para evidenciar a inquestionável realidade deste privilégio do encontro amoroso ao qual a expressão “caso” não faria jus, pois não traduziria à altura a beleza e verdade desse tempo em que duas pessoas, inesperadamente, viram suas vidas se cruzarem sob o selo do amor. Ousaríamos afirmar que esta experiência amorosa exigiu de Merton enfrentar, de outra maneira, outros fantasmas e temores que não aqueles naturalmente presentes no trajeto contemplativo, sobretudo na solidão eremítica, e, assim, deu-lhe mais do que qualquer outra experiência, uma concretude e corporeidade quanto à coragem de amar.

Ainda no mesmo contexto, pensamos ser aqui oportuno trazer as reflexões de Merton desenvolvidas em seu ensaio *Amor e necessidade: o amor é um pacote ou uma mensagem?* que integra a obra *Amor e Vida*. Aí Merton aborda o tema do amor na perspectiva humana do encontro apaixonado dos amantes. E, como o título já antecipa, sua preocupação é quanto à distorção que a sociedade contemporânea faz do tema e da experiência do amor, banalizando-a na medida em que a submete à manipulação mercadológica.

Antes porém, deste olhar mais crítico, Merton expõe sua convicção de que o amor cumpre um papel fundamental na vida humana, tomando-o quase como sinônimo do estar vivo. Afirma sem titubear: “o amor é, de fato, uma intensificação da vida, uma completude, uma plenitude, uma inteireza de vida” (VA, p.28). De tal forma que afirmará na sequência que

“não nos tornamos plenamente humanos até nos darmos um ao outro no amor” (AV, p.28). Obviamente, e explicita isto no texto, não está falando apenas da realização sexual, embora a inclua, mas da “capacidade de entrega de si, de partilha, de criatividade, de cuidado mútuo, de preocupação espiritual” (AV, p. 28). É bastante significativo que aquele que ansiou a vida toda pela experiência da solidão, venha a afirmar e reiterar seguidamente neste ensaio que “não encontramos o sentido da vida sozinho – nós o encontramos com um outro” (AV, p.28). Este aparente paradoxo é possível porque, como já visto, a experiência da solidão e do silêncio, não é a do egoísmo e da autossuficiência, mas possibilita um novo nível de comunhão com o outro, de fato alarga a compaixão. Continua então Merton com sempre enriquecedoras intuições: “o sentido de nossa vida é um segredo que nos tem de ser revelado no amor, *por aquele que amamos*” (AV, p.29). O destaque do próprio Merton não é evidentemente casual, parece querer demarcar que o amor não é uma categoria abstrata, deve ser vivido concretamente e, neste sentido, passa necessariamente pelo outro, a quem se ama e se entrega e, igualmente, por quem se é amado. Acrescenta então que nossa atitude em relação à vida, seja qual for, será dependente de nossa atitude em relação ao amor. A presença do amor, ou falta dele, definirão os trajetos existenciais de cada um e serão, por fim, a expressão mais clara do si mesmo. Se o amor estiver presente, e se for genuíno, ressaltará, provocará uma “revolução pessoal” e afetará a todos, sobretudo aos que se ama.

No entanto, e aí está a preocupação do artigo em questão, a sociedade parece saber da força deste afeto, de tal forma que oportunisticamente, dele se apropria, enquadra-o em fórmulas pré-fabricadas, modelos amplamente divulgados pela mídia, de tal forma que nesta sociedade mercadológica, o amor vira um “pacote”, passa a ser considerado uma “transação” (AV, p.30). Nesta lógica interesseira de um amor transacional, as pessoas não mais são tomadas como *pessoas* e sim como *produtos*, como “pacotes” mesmo, é a expressão que Merton emprega: “essa visão, que iguala a arte de amar à arte de vender, e o amor a um pacote atraente, baseia-se na ideia do amor como um mecanismo de necessidades instintivas” (AV, p.31). As relações, como transações, viram um jogo, uma roleta, uma loteria, no qual as necessidades e satisfações são negociadas, “a vida como um mercado, e o amor como uma variante da livre empresa” (AV, p.31-32). Lembra ainda que, essa ideia comercializada do amor, “desvia, cada vez mais, a atenção do essencial para os acessórios do amor” (AV, p.32). Isso vai gerando uma incapacidade de se amar verdadeiramente, e o que importa, numa dinâmica hedonista, são os momentos fugidios e fáceis de prazer. Ao que se junta um agravante a mais, a saber, a mesma lógica quantitativa que rege os outros negócios do mercado, aqui também se faz presente, e a conquista “amorosa” passa a ser um valor, o

paradigma de Don Juan se faz imperar. Merton então alerta: “todos que consideram o amor uma transação com base nas ‘necessidades’ correm o risco de cair numa ética puramente quantitativa” (AV, p.33). Uma “ética quantitativa” é sempre perigosa – sua concretização se deu de forma paradigmática e sinistra em Auschwitz – e o amor pode se tornar uma das suas vítimas se tomado em termos de “necessidade” e “satisfação”. No fundo, reflete também, uma “atitude imatura e regressiva com relação à vida e às outras pessoas” (AV, p.35). Merton a propósito desse tipo de relação, de fato falsa relação, afirma que “a coisa toda é oca” (AV, p.35), numa curiosa expressão de ressonâncias claramente psicanalíticas.

Mercantilismo, narcisismo, hedonismo, não têm nada a ver com o amor, e o corrompem naquilo que tem de mais precioso e essencial que é a gratuidade, num polo oposto a qualquer ideia de possessão.

Sendo assim, retoma, para finalizar o ensaio, o fio inicial da reflexão que apontava o amor como expressão plena da própria vida, onde se cresce para a maturidade da doação sem se preocupar em obter algo em troca, pois “o amor não é uma transação, é um sacrifício. Não é *marketing*, é uma forma de culto” (AV, p.35). Assim, o texto vai assumindo aquele tom típico de Merton, com afirmações vigorosas e fundadas em uma rica sabedoria espiritual, que vale a pena serem citadas no que convocam para uma meditação:

Na realidade, o amor é uma força positiva, um poder espiritual transcendente. É, de fato, o poder criativo mais profundo na natureza humana. Enraizado nas riquezas biológicas de nossa herança, o amor floresce espiritualmente como liberdade e como resposta da criatura à vida num encontro perfeito com uma outra pessoa. É uma apreciação viva da vida como valor e como dom. Responde à fecundidade, à variedade e à total riqueza da própria experiência viva: ele “conhece” o mistério interior da vida. Deleita-se com a vida como uma fortuna inesgotável. O amor aprecia essa fortuna de uma maneira impossível ao conhecimento. O amor tem a sua própria sabedoria, sua própria ciência, sua própria maneira de explorar as profundezas interiores da vida no mistério da pessoa amada. O amor sabe, compreende e satisfaz as exigências da vida, na medida em que responde com valor, abandono e entrega. (AV, p.36)

Assim, ainda prosseguirá, na relação com o outro cada um se plenifica de forma que ambos ganham em identidade e significação pessoal. Permite um reconhecimento de si, inclusive no que isto implica em assumir e enfrentar as próprias falhas e limitações. O que mais importa é o encontro com o outro, o eu é o que fica em último lugar. E, numa visão, como sempre não dualista, o texto de Merton aproxima a plenitude da experiência existencial, no caso amorosa, da experiência espiritual: “O amor, então, é um poder transformador de intensidade quase mística, que dota os amantes de qualidades e capacidades que jamais



sonharam possuir. De onde vêm essas qualidades? Da valorização da própria vida aprofundada, intensificada, elevada, fortalecida e espiritualizada pelo amor. O amor não é só uma maneira especial de estar vivo, é a perfeição da vida. Aquele que ama está mais vivo e é mais real do que era quando não amava” (AV, p.37).

Falávamos acima que as reflexões de Merton em torno do tema, acompanhando o seu itinerário, foram se ampliando ao longo do tempo. Como ocorreu com outros temas, o tema do amor também vai ganhando contornos absolutos e radicais no sentido de um aprofundamento da mística. Ou seja, Merton parece ir se distanciando de uma abordagem mais convencional do amor e avança na direção de uma concepção do amor que lembra as afirmações paradoxais e ousadas dos místicos. Dois textos são bastante representativos desta atitude. O prefácio que fez em 1966 para o livro *Vida no Amor* de Ernesto Cardenal e o também prefácio que escreveu igualmente em 1966 para a edição japonesa de *Thoughts in Solitude (Na Liberdade da Solidão)*. Neste momento, em que já vive a experiência em seu eremitério e em que seu olhar já está bastante voltado para o oriente, vários textos de Merton trazem a marca acentuada da linguagem mística, num misto de simplicidade e radicalidade, de densidade e ao mesmo tempo leveza.

No prefácio ao texto de Cardenal, em consonância com o texto prefaciado – de fato um conjunto de meditações, Merton oferece afirmações lapidares como esta: “o amor é a única realidade. É por amor que tudo é o que é [...] O amor é a *única* possibilidade. Tudo o que não é amor é fundamentalmente impossível”.<sup>320</sup> Fixa-se em declarações de Cardenal, que classifica de uma “simplicidade lúcida e ‘franciscana’”, as quais afirmam que “todos os seres se amam” e que “a vida é somente amor”.<sup>321</sup> Não há dúvida de que a realidade parece contradizer este tipo de afirmação, mas Merton ressalta que se trata mais de uma nossa incapacidade em ver e reconhecer esse amor em todas as coisas. Assim, os conflitos no mundo evidenciariam não uma ausência do amor, mas um “amor que não se reconhece a si mesmo”, a crueldade seria um amor sem direção e o ódio um amor frustrado. Merton acrescenta que “o amor é a lei básica das criaturas que foram criadas livres para dar-se, livres para participar da infinita abundância com que Deus nos acumula”, e assim, “o amor é o coração e o verdadeiro centro do dinamismo criador que chamamos vida. O amor é a própria vida em seu estado de maturidade e perfeição”. Como que num crescendo, a um só tempo de adensamento e de condensação, a duas vozes, já que retoma o tempo todo as palavras de Cardenal, a meditação avança para simplesmente afirmar: “O amor é. Tudo o mais não é,

<sup>320</sup>MERTON, T. *Prólogo* In: CARDENAL, Ernesto. *Vida no Amor*. Rio de Janeiro: Civilização, 1979, p.9.

<sup>321</sup>Ibid., p.10.

porque na medida em que as coisas participam do ser, participam do amor. O que não é amor, não é. Tudo o que é tem o seu ser e sua ação no amor”.<sup>322</sup> Essa certeza nas afirmações, tal como um olhar límpido e transparente, é típico da mística. Expressam uma confiança e uma pureza, uma capacidade absoluta de ver o fundamental, apenas o fundamental, sem concessões, que Merton não reluta em reconhecer como “dom da consciência [que] é uma benção de Deus”.<sup>323</sup> Essa capacidade de amar guarda um vínculo direto com a liberdade, já que é uma escolha que se pode fazer ou não. Lembra que “a pessoa não é meramente ‘vivida’ pela sua natureza”, e sendo autônoma e dotada de consciência, do dom da consciência, pode fazer a escolha certa, que é amar, quanto ao que acrescenta: “a criação inteira ensinaria o homem a amar, se ele aceitasse essas lições. A própria vida é amor, e se é verdadeiramente *vivida*, ela ensina amor”.<sup>324</sup> A recusa a amar, a rejeição do amor, traduzem uma adulteração da criatura de Deus que se põe a refazer o mundo à sua imagem, da criatura, daí advindo a crueldade, a cobiça, o ódio, o temor, o conflito. É preciso não resistir ao amor, e aceitá-lo, pois “quando o homem aceita amar e se entrega à vida em sua pureza primitiva – como um puro dom de Deus – então o mundo todo se vê cheio de amor”.<sup>325</sup>

Merton enriquece a reflexão com uma série de outras observações sobre o amor. Por exemplo, de que o amor não está apenas na mente e no coração e, sendo mais do que pensamento e desejo, é ação, o que o leva a afirmação de que “somente no ato do amor alcançamos a intuição contemplativa da sabedoria amorosa”. Esta sua feliz expressão, “intuição contemplativa”, indica, conforme esclarece em seguida, “um amor mais puro” e esse “resolve a aparente contradição entre a ação e a contemplação”.<sup>326</sup>

No entanto, em sua permanente vigilância quanto a uma compreensão superficial do traiçoeiro tema do amor, alerta que o amadurecimento no ato de amar deve primeiro experimentar contradição e conflito. Isso no sentido de que para atingir o verdadeiro amor, que seria a expressão plena da liberdade e da consciência pessoal, que é total entrega de si, é preciso enfrentar e derrotar o falso amor, que pode ter gosto de morte: “é no conflito e na contradição do amor que ainda não é verdadeiro, onde poderemos encontrar o amor que é verdadeiro. É aceitando em nossa plena consciência um amor imperfeito que o amor chegará à sua perfeição”.<sup>327</sup> Reconhece que há pois, no amor, um componente de agonia, no sentido de luta; é preciso que o ser humano enfrente a contradição básica entre vida e morte encravada

---

<sup>322</sup>Ibid., p.10.

<sup>323</sup>Ibid., p.11.

<sup>324</sup>Ibid., p.12.

<sup>325</sup>Ibid., p.12.

<sup>326</sup>Ibid., p.13.

<sup>327</sup>Ibid., p.13.

em seu próprio ser, mas este ser humano tem medo de aceitar-se a si mesmo e ao mesmo tempo de negar-se a si próprio.

Merton também refuta o amor dos moralistas, para ele um complicado sistema de virtudes e vícios. E, em contraposição, lembra que para o místico não existe nada desta complicação, pois para ele, o amor é tudo e todas as virtudes seriam aspectos do amor, sendo as virtudes manifestações de um amor vivo e sadio e os vícios sintomas de um amor enfermo.

Outra expressão muito rica é aquela em que Merton identifica o amor como uma “presença”, categoria forte que aponta para o sentido de plenitude e totalidade do amor que o permite mais uma vez afirmar que “na realidade não existe nada mais do que amor”.<sup>328</sup>

Na mesma linha de abordagem, está o prefácio que elaborou para a edição japonesa de *Thoughts in Solitude*, o qual transita pelo mesmo linguajar e, em certo sentido, Merton abusa ainda mais, aí, das ousadas afirmações paradoxais. Como que numa releitura do próprio livro propõe que o tema da solidão, o núcleo do livro em questão, escondia, de fato, um tema mais fundamental, exatamente o do amor. No sentido de que a experiência da solidão permitiria uma escuta do mundo e uma mais plena comunhão com a “unidade indivisa do amor” (AV, p.18).

Se no texto de 1960 ele ainda arriscava a formular a pergunta “o que é o amor?”, aqui Merton já não ousa mais fazê-lo, pois “o amor não é um problema, nem uma resposta a uma pergunta. O amor não conhece nenhuma pergunta. Ele é a base de tudo, e as questões só surgem na medida em que estamos divididos, ausentes, separados, alienados desse fundamento” (AV, p.18). Tal como a própria solidão, também o amor não é, portanto, uma questão de pergunta e resposta, pois “a resposta não se encontra em palavras, mas na vivência de um certo nível de consciência, uma atmosfera, uma paisagem da mente” (AV, p.19). Praticamente em todos os seus textos em que toca no tema do amor, esta expressão “clima” ou “atmosfera” aparece. Uma insistente recorrência que sugere a ideia de uma nova ambiência, marcada pela liberdade e pela misericórdia.

Que “o cristianismo seja uma religião da Palavra”, salienta para seus leitores japoneses, é correto, complementando, no entanto, com a afirmação de que essa Palavra é exatamente Amor (AV, p.19). Portanto, uma Palavra especial, pois não se confunde com “palavras” e, para ser ouvida, requer silêncio. Acrescenta que “A Única Palavra que Deus fala é Ele mesmo” e, “falando, Ele Se manifesta como Amor infinito” (AV, p.20). Deus, amor, unidade, fundamento, infinito, sentido - termos que vão se intercambiando no texto de Merton como que numa tentativa sempre provisória de acercamento do núcleo mesmo da experiência

---

<sup>328</sup>Ibid., p.14.

contemplativa. E, em certo momento, a palavra Amor parece ir se sobrepondo nesse encadeamento dos termos que parecem sempre falhar no esforço de nomear o real:

Nesse silêncio profundo, o Amor permanece a base da história. Mesmo que sejamos cultos e tenhamos profundo conhecimento de muitos assuntos e muitas “palavras”, isso não tem nenhum valor, não tem um sentido fundamental, ... se a Palavra Única, Amor, não foi ouvida. [...] Na linguagem do cristianismo, essa liberdade é o reino da fé, da esperança, mas, acima de tudo, do Amor. [...] Na realidade, o objeto é Um – Deus, Amor. E, embora as doutrinas reveladas sobre Ele sejam verdadeiras, o que elas nos dizem Dele, no entanto, não é totalmente adequado enquanto as apreendermos apenas isoladamente, incoerentemente, sem a unidade vivida no Amor. Elas devem convergir para o Amor como os raios da roda convergem para seu eixo. (AV, p.21)

Estamos pois num ponto da reflexão, melhor ainda, num ponto de seu *itinerarium* em que, fazendo eco aos textos paulino e joanino, tudo o mais se torna pequeno e ofuscado, e só permanece o amor. O amor abarca tudo, está na base de nosso próprio ser, abole a distinção entre eu e não-eu, é infinito, criativo e redentor. É a realidade, de fato a única realidade, que ultrapassa uma religião de palavras e ações e chega à verdade. Densas afirmações vão se sucedendo no texto: “não ‘divididos’, mas um com todos no Amor de Deus” [...] Abrimos a porta interior do coração para os silêncios infinitos do Espírito, de cujos abismos jorra sem falha o amor e se dá a todos. Somente em Seu silêncio pode-se distinguir a verdade das palavras, não em seu isolamento, mas em seu apontar para a unidade central do Amor. Todas as palavras, então, dizem somente uma coisa: que *tudo é Amor*” (AV, p.22-23).

O que vai se confirmando então, é que de fato, incrustado no tema da experiência da solidão e do silêncio, a realidade mais presente e que mais importa, é a do amor. Novamente evidencia-se a ideia de que a solidão contemplativa não leva ao isolamento e à passividade. Bem ao contrário, enfatiza Merton, “aquele que está sozinho, e está consciente do que significa a sua solidão, encontra-se simplesmente na base da vida. Está ‘no Amor’. Está apaixonado por tudo, por todos, por todas as coisas” (AV, p.23). Uma experiência e uma presença tão intensas que “desaparecemos no Amor, a fim de ‘sermos Amor’” (AV, p.23). Uma dissolução do ego, uma plenitude de simplesmente ser, fruto de uma completude de tudo no Amor de Deus.

Quanto ao “clima do amar”, mencionado acima, ou “atmosfera do amor”, termos recorrentes em Merton quando trata do tema, é oportuno acrescentarmos algumas de suas considerações em seu inspirador ensaio, justamente intitulado “O Clima da Misericórdia”.<sup>329</sup>

<sup>329</sup>O ensaio está incluído na obra *Amor e Vida* (p.214-231) e, no Brasil, está disponível também em uma edição intitulada *Palavras de Misericórdia* que reúne outros ensaios sobre o tema de ilustres autores como Karl Rahner,

Assim como fizera em relação à expressão amor, também identifica a misericórdia com a própria vida. Não é apenas um aspecto da existência, mas a sua plena expressão. Mas, como o termo por si só já sugere, há uma ênfase maior aqui na concretude da expressão amorosa. O perdão, a doação, a reconciliação, a redenção. Também o outro é uma categoria bastante enfatizada neste texto pois a misericórdia se manifesta exatamente neste transbordar sobre o outro. Refuta com veemência qualquer tentativa de aprisionar os atos de misericórdia à lei, ao dever, já que “a misericórdia é a obra na liberdade dos filhos de Deus; expressa plenamente essa liberdade” (CM, p.33). Aliás, a opção pela expressão “clima” no título do ensaio, a nosso ver, demarca já de saída essa posição, de uma defesa da misericórdia como expressão da gratuidade e como fruto da liberdade, neste sentido o texto se coloca distante de qualquer *ética do dever*. Sugere aí, Merton, que a virtude segundo a Lei, acaba por conduzir o ser humano em mais um autoengano, como lembra:

Inumeráveis são os modos pelos quais o homem procura fugir da inexorável condenação. Todos são autodestrutivos, exceto a misericórdia do Evangelho em que o eu em busca de si mesmo é liberdade de sua procura e de seu afã e, em certa medida, da angústia, encontrando não a si mesmo mas a verdade no Cristo. Esse “encontro” é a descoberta, na graça e na fé, que se é “compreendido com misericórdia” e que no espírito dessa misericórdia e dessa compreensão, se torna apto para compreender os outros na misericórdia e compreensão. (CM, p.38)

Percebe-se que o horizonte aqui é o da graça, bem no espírito barthiano ou como em Bonhoeffer, reconhecível por exemplo em uma afirmação como esta: “o homem caiu numa contradição interior e numa ambiguidade que nenhum estudo de si, nenhuma ética individualista ou social, nenhuma filosofia, nem sequer um simples misticismo podem libertá-lo” (CM, p.39). O texto não desqualificará de todo a Lei, pois que tem o seu lugar, se adequadamente compreendida. Mas a ênfase está no “clima do Novo Testamento”, conforme palavras do próprio Merton:

Todo o clima do Novo Testamento é um clima de libertação por meio da misericórdia: libertação do pecado, da morte e também da antiga Lei, pelo dom livre e gratuito de Deus. [...] O clima do Evangelho é, pois, ao mesmo tempo, de misericórdia e de vida, de perdão e de criação. Nós penetramos nesse clima e respiramos seu ar puro por meio da fé, que é submissão à “nova Lei” da graça e do perdão, isto é, submissão a uma lei que ordena aceitar e ser aceito, amar e ser amado, num encontro pessoal com o Senhor da vida e com nosso irmão nele. (CM, p.43)

Na sequência, vincula essas exigências da graça e do coração à figura do Cristo, expressão plena e viva da misericórdia, o qual deve plasmar o “clima da Igreja”. Este é o ponto a que Merton queria chegar, o da Igreja e sua atmosfera. No texto Merton confronta um certo espírito autoritário, presente na sociedade, e que quer chegar à Igreja, colocando em risco sua vocação e identidade. O clima da Igreja, insiste, deve ser aquele do Evangelho, deve ser o clima do amor criador, o clima da nova criação. Seu *locus* e sua ação devem ser não o poder; e, mesmo em relação à justiça, a misericórdia é o que vem em primeiro lugar, pois não se pode colocar um limite ao perdão. Em suas palavras: “a misericórdia cura em todos os sentidos. Cura os corpos, os espíritos, a sociedade, a história. É a única força que pode de fato nos curar e salvar” (CM, p.52). Ou ainda: “A misericórdia cuida da vida na raiz, curando nossa existência do estrago de uma desesperança que nos devora e que projeta seu mal sobre o outros como uma exigência e uma acusação. Quando o dom de Deus nos faz capazes de nos tornarmos misericordiosos, recebemos o poder de compreender com misericórdia, de aceitar e perdoar os males dos outros” (CM, p.53). E assim fecha o ensaio, num texto que antecipa o melhor das teologias encarnacionistas contemporâneas, seja política, da esperança ou da libertação:

A misericórdia cristã deve descobrir na fé, no Espírito, um poder bastante forte para inaugurar a transformação do mundo num reino de compreensão, de amizade e de paz relativa; mundo onde os homens, as nações e as sociedades se ofereçam voluntariamente para abraçar os imensos sacrifícios exigidos para poder se comunicar e se entender uns com os outros, compreender-se e cooperar para alimentar milhões de famintos e construir um mundo de paz. Esse é o clima escatológico da nova criação em que o perdão substitui o sacrifício (Os 6,6; Mt 9,13) e em que todo o universo é recoberto da misericórdia de Deus, como as águas recobrem toda a extensão do mar. (CM, p.57)

Um outro aspecto interessante, típico de Merton e também perceptível neste texto, é o de movimentar sua reflexão em diferentes direções, simultaneamente. Assim, quando a reflexão se evidencia como direcionada aos cristãos, dirigindo-se a estes, Merton insiste na concretude do amor e na recusa de categorias genéricas e vazias como “fraternidade” etc. E, quando se direciona à sociedade, embora não abrindo mão da concretude, toma cuidado para que esta não seja confundida, redutoramente, a um materialismo raso, acrescentando para isso, sempre alguma perspectiva mais profunda e abrangente de tal maneira a enraizar a prática da misericórdia no horizonte mais rico e completo de uma sacralidade.

Para finalizar, é preciso reconhecer que o tema foi por Merton contemplado, direta ou indiretamente, em muitos outros lugares. Por exemplo, nas referências a São Bernardo, para

quem o tema do amor era igualmente caro. Ou em seu estudo sobre São João da Cruz no qual dedica todo um tópico ao *conhecimento amoroso de Deus*, ou ainda sua última palestra em Bangkok - *Marxismo e Perspectivas Monásticas*, que recorria à distinção agostiniana entre *cupiditas* e *caritas*, a propósito do que afirma que “todo o propósito da vida monacal está em ensinar o homem a viver pelo amor”.<sup>330</sup> O que nos lembra o título escolhido para um dos volumes das *Cartas* de Merton, exatamente *A Escola da Caridade*. Informa-nos seu editor, Irmão Patrick Hart, que a expressão fora formulada por Merton como o título para um panfleto projetado nos anos 1940 que pretendia descrever a vida comum dos cistercienses, “especialmente o lugar e função da caridade fraternal na vida de união com Deus”.<sup>331</sup> O panfleto não foi publicado, mas a expressão veio a se tornar o subtítulo de um pequeno livro intitulado *Monastic Peace*. Também seu estudo sobre os padres do deserto coloca em relevância o tema do amor, o qual ocupava primazia na vida daqueles primitivos monges, como relatam seus *Ditos*. Mas, para não alongar, no contexto geral da tese, entendemos que os textos aqui abordados, contextualizados e dimensionados numa perspectiva mais geral, para além deles mesmos, evidenciam a importância do tema na vida e obra de Merton, bem como o sentido do amor como expressão da autêntica experiência contemplativa.

## 5.2 Contemplação para o encontro e a comunhão

Em tópico acima já se apontou a solidão, tão profundamente buscada e magnificamente refletida por Merton, como um dos lugares privilegiados da contemplação. Mas, como se pôde perceber, a solidão não se contrapõe ao encontro com o outro e à abertura para a comunhão, muito ao contrário: “Por que é precisamente ao recuperar a nossa união com os nossos irmãos em Cristo que nós descobrimos Deus e O conhecemos: é então que a Sua vida começa a penetrar e o Seu amor se apropria das nossas faculdades e nos torna capazes de descobrir Quem Ele é, sentindo nas nossas vontades purificadas o reflexo da Sua abnegação”.<sup>332</sup> Sendo assim, a proposta deste tópico, em continuidade ao anterior, é aprofundar esta dimensão da contemplação em Merton, a vida contemplativa que leva ao encontro e à comunhão com o outro e com o mundo, o mundo da vida.

Para que não se confunda com o tópico da primeira parte que tocava no tema do diálogo, há que se elucidar que aqui o foco não está no inter-religioso e sim no dialogal como

---

<sup>330</sup>MERTON, Thomas. DA, p.261.

<sup>331</sup>MERTON, Thomas. SCh, p.ix.

<sup>332</sup>MERTON, Thomas. SC, p.76.

experiência comunal no interior da igreja e em específico na esfera das ordens religiosas; e mais do que isso, o dialogal como uma categoria ontológico-existencial e em sua perspectiva social. Como categoria ontológico-existencial, pensa-se no humano como uma estrutura subjetiva constituída não apenas como voltada para a própria constituição de si, mas marcada e só plenamente realizada, quando projetada para fora de si, para o outro, como abertura. Na perspectiva social, o que se sobressai é a firme convicção de que o ser humano só se constitui em comunidade, onde, a mencionada realização plena igualmente só se preenche na experiência da mutualidade, da troca, do reconhecimento, da solicitude, da doação. Em tópico à frente, esse espraiamento social da contemplação será enfaticamente demarcado, quanto ao que, ressalte-se que este tópico, aqui em questão, toca no tema como que trazendo à tona o fundamento que subjaz à ação prática à frente abordada. Se Merton, como se mostrará, adota uma atitude corajosa e inequívoca quanto ao preconceito racial e na defesa intransigente da paz, é porque se ancorava, firmemente, em fundamentos e valores muito profundamente enraizados em seu ser, em sua espiritualidade, dentre os quais esta visão longânima e fraternal quanto à necessidade do encontro e da comunhão.

Como que sustentado pelo eixo da categoria bíblica da *koinonia*, Merton preocupou-se e refletiu sobre o tema da comunhão, abarcando expressões correlatas como comum, comunidade, comunitário. O tema tomou várias direções. Há a comunhão como fundamento teológico mais geral. Há a comunhão como vivida e testemunhada pela comunidade, comunidade cristã no sentido mais geral, e comunidade monástica no sentido mais particular. Como que atravessando essa experiência, projeta-se a comunhão como experiência litúrgica, seja na partilha sacramental dos elementos eucarísticos, seja na experiência cotidiana, e nem sempre fácil, da partilha de tudo o mais: espaço, tempo, trabalho, alimento, leituras, palavras e silêncio. Até mesmo o silêncio é partilhado, e talvez seja das partilhas mais difíceis. Mas não se pode esquecer ainda, e possivelmente seja a mais importante, da comunhão projetada para fora da comunidade, da comunhão universal, do abraço fraterno e amigo que a todos quer irmanar, a toda a gente, a todas as criaturas. Essa busca de comunhão que se abre para os de fora, começa no gesto hospitaleiro que acolhia amigos e visitantes – não como concessão, mas em encontros almejados; prosseguia por uma extensa, e já o mencionamos, quase obsessiva correspondência; avançava pelo olhar atento e solidário a tudo que acontecia à volta, e finalmente se cristalizava em textos – ensaios, panfletos, poemas, livros. Ou não seria toda a obra de Merton – esse arco extenso de centenas e milhares de páginas -, um esforço de diálogo e encontro, uma “conversa infinita” (para empregar outra expressão de Blanchot), um encontro marcado e sempre estendido, uma comunhão – de alma e corpo sim, mas mediada o



tempo todo pelo exercício linguageiro, pela palavra assumida como fonte de comunhão e nunca como instrumento de divisão.

O trajeto de Merton não foi marcado só por encontros grandiosos. Pequenos encontros preenchem sua trajetória, dando-lhe um particular significado, gestos e palavras singelas um pouco na linha da rica imagem dos sacramentos da vida abordados por Leonardo Boff.<sup>333</sup> Passando pelo Alaska dirige-se a certas irmãs. E este tipo pequeno, caseiro, quase anônimo de encontro, é que torna a coisa toda significativa. Também, quando recebia um grupo de estudantes de teologia de um certo seminário batista, ou respondia a carta de uma simples estudante e assim por diante, em rápidos mas inspiradores encontros ou mesmo apenas contatos. Não importa com quem e onde. A essência do encontro e da comunhão ali está, seja qual for, que é olhar o outro nos olhos, ouvir-lhe com atenção e de forma direta, dirigir-lhe uma palavra sem maneirismos e encenação, uma palavra verdadeira, uma palavra empenhada.

Começamos por uma sua conferência dada no Alaska. Lembre-se que nos meses de setembro e outubro de 1968, em pleno encaminhamento para a viagem ao oriente, Merton visitou o Alaska, legando-nos desta viagem mais um diário, exatamente *O Diário do Alaska*. Em publicação póstuma, intitulada *Dois Semanas no Alaska*, reuniu-se, além do pequeno diário, cartas e conferências.<sup>334</sup> Dentre as conferências, algumas foram dirigidas, em seminário, às irmãs do mosteiro do Precioso Sangue em Eagle River, ao norte de Anchorage (DSA, p.115), das quais duas particularmente nos interessam, pois, por um lado tocam diretamente no tema por nós aqui abordado e, por outro, são bastante representativas desses encontros de Merton, menos visíveis, mas igualmente intensos, que expressam um cotidiano e uma comunhão serena e profunda, própria daqueles que partilham da mesma opção vocacional e, portanto, do mesmo estilo de vida. Um dado textual que merece ser ressaltado é que Merton se dirige às irmãs em questão sempre se incluindo, com a marca gramatical da primeira pessoal no plural - “nossa vocação” “nossa vida” “estamos comprometidos” - o que instaura na própria conferência uma dinâmica de comunhão e muito diz sobre a pessoa de Merton quanto a uma posição que se recusa a qualquer estrelismo, sentimento de superioridade ou uma exterioridade fria e indiferente.

Uma dessas conferências intitula-se *Construir comunidade sob o impulso do amor de Deus*. Inicia sua fala preocupando-se com um depuramento, por assim dizer, do sentido da palavra comunidade, visto que, tanto os nazistas como os comunistas lançaram mão da

---

<sup>333</sup>BOFF, Leonardo. *Os Sacramentos da Vida e Vida dos Sacramentos: Ensaio de Teologia Narrativa*. 10ª ed., Petrópolis: Vozes, 1984.

<sup>334</sup> Recorremos aqui à edição espanhola: MERTON, Thomas. *Dois Semanas em Alaska* (DSA).

expressão, e, sempre que isso ocorre, lembra Merton, as palavras mais confundem do que esclarecem. Antes porém de aprofundar sobre a vocação e sobre o estilo de vida em comunidade, recorre às palavras evangélicas que testemunham que “Jesus Cristo veio para morrer pelos pecadores” como ponto de partida para o sentido de uma vida em comunidade. Ressalta desta confissão cristã, a realidade de total renúncia e entrega no sentido do cumprimento da difícil missão, para por amor, vencer a morte na cruz. Igualmente, é este o sentido da comunidade, como afirma para as irmãs suas ouvintes, “nós lutamos contra a morte, estamos empenhados em um combate entre o amor e a morte [...] a obra de criar comunidade em e pela graça de Cristo é o lugar onde prossegue dito combate e onde Cristo manifesta sua vitória sobre a morte” (DSA, p.148).

Acrescenta a este sentido da comunidade, o porquê de comunidade, o dado ainda mais surpreendente e tocante de que Deus escolheu para esta missão “pessoas de todo ordinárias com fraquezas ordinárias”, reconhecendo-se, junto às irmãs ali presentes, como um destes pequenos servos. Recorda, bem ao seu estilo desconcertante, que pessoas com mentes brilhantes que se aproximaram de Getsêmani por vezes acabaram por revelar uma total falta de vocação, concluindo daí que “a miúdo, quem de fato tem vocação são seres humanos que não de lutar constantemente com suas debilidades e com os problemas ordinários da vida” (DSA, p.149). Algo que está no desígnio e plano divinos, na perspectiva rica da ideia de vocação e escolha.

Prossegue, destacando a notória atualidade da questão da comunidade, inclusive na perspectiva ecumênica, já que diferentes tradições protestantes, ou ao menos segmentos no interior dessas tradições, descontentes com suas próprias comunidades, vinham manifestando o interesse pelo tema.<sup>335</sup> Merton reconhece que este descontentamento pode se fazer presente também nas comunidades católicas e, de forma mútua, as diferentes tradições alargam seus

---

<sup>335</sup>De nossa parte, poderíamos acrescentar que, se o grande tema de Bonhoeffer foi a Igreja, de fato, interessava-lhe aí um tema ainda mais central, exatamente o da comunidade, o senso de comunidade como traço essencial da *eklesia*. Tanto que, a partir da experiência comunitária clandestina que empreendeu no Seminário de Finkenwalde, entre 1935-1937, vinculada à Igreja Confessante, legou à posteridade cristã um texto precioso sobre o tema, escrito em 1938 e intitulado *Vida em Comunhão*. (BONHOEFFER, Dietrich. *Vida em Comunhão*, 5ª ed., São Leopoldo: Sinodal, 2003). Há uma conhecida passagem de Bonhoeffer, em outra de suas obras, *Discipulado*, que Merton certamente conhecia, em que o teólogo alemão faz uma crítica à experiência monástica, não em si mesma, pois que lhe reconhecia todo o valor, inclusive como o espaço em que a “graça preciosa” teria sido preservada, num contexto maior em que a Igreja tendeu à secularização sucumbindo àquilo que denominou de “graça barata”. A crítica de Bonhoeffer encaminhou-se no sentido de reivindicar que a experiência monástica não deveria ter sido restringida a um pequeno grupo de pessoas dotadas de uma extraordinária espiritualidade, mas deveria ter se colocado como um desafio para toda a Igreja, pois, ainda na visão do grande teólogo, a existência deste pequeno grupo monástico de certa forma tranquilizava a consciência de uma cristandade que se distanciava, a seu ver, do genuíno evangelho (Cf. BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*, 2ª ed., São Leopoldo: Sinodal, 1984, p.11-13). Como apontado em tópicos anteriores, por exemplo no dedicado ao tema da contemplação em específico, a visão de Merton sobre a contemplação evoluiu nesta direção, de uma experiência tomada como recomendável e viável para alguns, ampliando-se como uma possibilidade para todos os cristãos.

horizontes, intensificam o diálogo, reinventam formas de comunhão. Ressalta ainda que as comunidades religiosas, em específico, vinham vivendo uma mudança profunda, transitando de uma concepção por demais abstrata da ideia de comunidade, vivida mais como uma instituição organizada, para uma experiência mais concreta e autêntica da comunidade como experiência real e como expressão verdadeira da comunhão. O leitor de Merton, logo reconhece aí um dos seus grandes temas que transformou em causa, conforme expressa, por exemplo, a obra *Contemplação num Mundo de Ação*, a saber, o da defesa do monaquismo no mundo contemporâneo, acrescido de uma luta igualmente intensa, pela renovação desse mesmo monaquismo. Transitar do paradigma institucional e burocrático, para o paradigma do carisma, da comunhão, da comunidade mesmo. Na perspectiva mais bíblico-teológica, seria aquele movimento de redescoberta de um cristianismo primitivo, movido pela dinâmica comunitária do ágape, tal como das primeiras comunidades conforme retratados nos extraordinários relatos iniciais dos Atos dos Apóstolos. Uma série de expressões são empregadas por Merton no sentido de caracterizar o rumo que as comunidades vinham há tempos tomando, e todas essas expressões são marcadamente críticas, evidenciando um modelo inadequado, fala de uma “paralisia que sofria a comunidade institucional”, cuja atrofia favorecia o desenvolvimento de fraquezas e apegos; um “quadro antigo” que não possibilitava o cultivo do amor e de um verdadeiro senso de comunidade (DSA, p.151).

De qualquer forma, ainda acrescenta, mesmo um modelo renovado de comunidade, ainda não representaria o paradigma perfeito que o Cristo viera edificar, no sentido de que, mesmo uma comunidade sadia, que promovesse adequadamente um desenvolvimento pessoal, ainda não atingiria a meta, pois que uma comunidade que se coloca sob o signo do cristianismo, se pretende mais do que um espaço de sociabilidade. Na tônica constante de que a comunidade não é um espaço de ou para pessoas perfeitas, e sim um campo de vida e de morte, insiste que a comunidade não é algo construído pelos homens, senão por Deus: “é a obra de Deus, e o fundamento da comunidade não é simplesmente a sociabilidade senão a fé” (DSA, p.152). A imagem bíblica da Igreja como comunidade, e da comunidade como corpo de Cristo é por ele lembrada. É evidente que a comunidade depende do esforço de seus membros e, se pensarmos na comunidade em que Merton passou quase três décadas de sua vida, chama atenção o quanto instruiu e escreveu apontando caminhos e explorando com lucidez os sempre difíceis passos para se construir comunidade, nesta conferência mesmo afirma, “nossa tarefa como religiosos, uma de nossas grandes responsabilidades, é construir comunidade por todos os meios que estão ao nosso alcance” (DSA, p.154). Sendo assim, afirmações como essas acima, de que a comunidade é obra de Deus e seu fundamento é a fé,

não quer evidentemente significar qualquer tipo de passividade. São afirmações teológicas, enunciados que precisam ser tomados mais como declarações de fé do que proposições explicativas. É um movimento pendular - que, ora aproxima-se do tema da perspectiva da ação e do esforço humano, como se dele dependesse o cumprimento de uma missão; e, ora o aborda, na perspectiva absoluta da linguagem da fé, como se tudo dependesse de Deus. Este não é naturalmente um traço exclusivo de Merton, é um pouco a dinâmica de toda a mística cristã.

Outro ponto que Merton volta a enfatizar é o perigo para qualquer experiência de comunidade, quando as coisas passam a ter maior valor do que as pessoas. O que está em jogo aí, mais uma vez, é a questão da possessão que se sobrepõe aos valores humanos. O elemento que evita que isso possa acontecer é o amor, um desejo de amar, tanto uns aos outros no interior da própria comunidade, como para além dos limites da comunidade. Não reluta, portanto, em identificar a comunidade como “comunidade do amor” (DSA, p.154). Um espaço onde se possa encontrar graça e ajuda, ajuda esta, no entanto, que não vem de cada um como indivíduo, mas da própria “graça que está presente em uma comunidade de amor” (DSA, p.155). Nesse espírito, a “obrigação de construir comunidade” (DSA, p.155), deve se estender aos de fora, a todos que da comunidade se aproximem, geralmente sedentos por encontrar uma verdadeira comunidade em uma sociedade árida e indiferente às carências humanas em suas necessidades mais profundas.

Merton insere na reflexão um texto bíblico da Carta aos Efésios, precisamente Ef 2,11-22, ao qual sempre recorre, onde o apóstolo discorre sobre o tema do “corpo místico”, para demonstrar “como a comunidade, a contemplação e a compreensão do mistério de Cristo são aspectos intimamente vinculados entre si” (DSA, p.155). Destaca do texto a superação do Novo Testamento de qualquer tipo de divisão e inimizade que a Lei tão ardorosamente sustentava. Merton propõe a partir do texto, como exemplo, numa atualização do seu sentido, uma situação de um hipotético político racista que se pretenda em seus discursos reconhecer-se como membro da comunidade cristã, o que para ele seria insustentável. Igualmente em relação a atitudes nacionalistas ou outras semelhantes. Quanto ao que, reafirma: “isto é o que significa comunidade [...] destruir a divisão por meio da cruz” (DSA, p.157). E, para ele, esse fundamento em Deus, permite uma força maior que vence e abole as divisões. Embora reconheça que no seio da própria comunidade religiosa possa se encontrar tudo aquilo que vai contra o próprio espírito e sentido da comunidade, do con-viver, isso não apaga a possibilidade de se criar comunidade, apenas que é preciso assumir e enfrentar esses embaraços e contradições, e fazê-lo com coragem. A comunidade vem pois marcada pela

ambiguidade de ser comunidade e não ser comunidade ao mesmo tempo, composta de pessoais comuns, frágeis e egoístas, que de forma permanente é atravessada por um espírito de confiança e desconfiança ao mesmo tempo. Há efetivamente, Merton não nega e até o ressalta, uma ambivalência na experiência comunitária. Não pode passar despercebido o quanto esta corajosa e humilde posição se distancia da jactância e autossuficiência tanto de uma certa parcela das igrejas cristãs, quanto de outras experiências que se propuseram comunitárias, no âmbito mais geral e laico de ações político-sociais.

Merton aponta essa fragilidade, chama a atenção para a complexidade da experiência, se se quer vivê-la com maturidade, conforme assinala: “em vez de embasar nossa segurança em nossa habilidade para reprimir estes sentimentos e mantê-los encobertos, o que temos que fazer é trocar radicalmente de atitude” (DSA, p.159), e a sequência da afirmação indica que essa atitude é exatamente assumir tais falhas, lamentá-las, reconhecer-se totalmente dependente da graça de Cristo, que para ele deve se manifestar na forma da comunidade, e confiar.

A outra conferência, dentre outras, que toca no tema é *Comunidade, Política e Contemplação*. Há um contexto que permeia todas essas reflexões de Merton sobre a comunidade, e em especial nesta conferência, que é a recorrente acusação, hoje já um tanto desgastada e pode-se dizer superada, mas naquele momento muito presente, sobretudo por parte de um certo ativismo social e político, de que as comunidades religiosas traduziriam uma atitude de fuga da realidade, portanto de comodismo e alienação. A obra de Merton como um todo, como a hipótese central desta tese vem sustentando, demonstra com convicção e consistência de que nada está mais distante do que isso. Particularmente no momento em que dirige a seus irmãos e irmãs, procura ressaltar este aspecto, quase que como um esforço de eliminar qualquer consciência de culpa que possa incomodar algum noviço ou alguma irmã mais insegura em sua vocação.

Embora resolutamente comprometido com as causas sociais e políticas, refuta veementemente qualquer tipo de oportunismo ativista sempre presentes em momentos de uma efervescência social, em específico naquele momento que o tema da “revolução” estava na ordem do dia. Preocupa-lhe, sobretudo, a ausência de qualquer espírito de comunidade em determinados grupos que, não obstante propalarem em alto e bom som suas lutas e ideais, de fato pouco se preocupam com as pessoas. Um ativismo abstrato que, sob o abrigo de ideais perfeccionistas, acaba por nunca cuidar efetivamente das pessoas. Mas, para evitar mal entendidos, e em coerência com tudo o que se vem demonstrando na presente pesquisa,

destacamos a proposta de Merton quanto a uma alternativa à qual denomina de posição intermediária:

Pessoalmente penso que deveríamos adotar uma posição intermediária. Não deveríamos estar do lado conservador nem tão pouco do radical: deveríamos ser cristãos. Teríamos que compreender os princípios que estão em jogo e tomar consciência de que não podemos implicar-nos em tudo aquilo que não seja autêntica fraternidade cristã. Em todos estes movimentos encontrareis sem dúvida uma dose importante de boa vontade e um núcleo de desejo de comunidade, mas o poder prevalece. (DSA, p.167)

Com prudência paternal, alerta as irmãs suas ouvintes, quanto a um clima muitas vezes de pura violência que imperava em certos grupelhos ativistas.

Um olhar mais aprofundado pode perceber que Merton está se debatendo com certos dilemas que foram típicos do engajamento político-social do cristianismo latino-americano, desde a década de 1960, chegando à década de 1980. Por um lado havia um imperativo ético e cristão, fruto de uma conscientização político-social e da busca de um cristianismo encarnado, no sentido de somar as forças cristãs aos grandes movimentos sociais e políticos nas lutas pelas grandes causas, e, nalguns casos, chegando até à decisão temerária de uma opção político-partidária. Mas, ao mesmo tempo, a dinâmica desses movimentos, muitas vezes submetidos às suas próprias lógicas, por vezes refém de certos fundamentos ideológicos no mínimo discutíveis, gerava uma crise de identidade, uma experiência contraditória. Parece que Merton vive um dilema semelhante. Deseja e convoca a Igreja, em suas variadas expressões, para uma tomada de posição clara e corajosa perante a sociedade frente às grandes questões sociais daquele momento, impulsionando para um envolvimento efetivo e público, mas, por outro, reconhece outros valores e forças presentes nos movimentos que nem sempre condiziam com os princípios cristãos. Merton expressa uma firme posição de que nenhuma meta ou valor estritamente políticos ou filosóficos, ao menos no contexto das comunidades cristãs, podem substituir as próprias virtudes cristãs, em especial a força do amor movido pela fé. Como filho da modernidade, mas uma modernidade já em crise, estava impregnado daquela prudente suspeição que não se permitia confiar de forma irrestrita nas capacidades humanas e, portanto em seus movimentos coletivos, ingenuidade que não mais cabia num mundo pós-catástrofes. E, além disso, sua aguda compreensão espiritual, guiado por figuras como Agostinho, Mestre Eckhart, São João da Cruz, Barth e Rahner, sempre lhe permitiu uma imersão na alma humana de forma a reconhecer os abismos e contradições que aí habitam, também nesta perspectiva, não há mais espaço para ingenuidade ou otimismo infantil.

De tal maneira a questão é séria e perigosa, lembra Merton, que o próprio nazismo se colocou como uma pretensa alternativa de comunidade.<sup>336</sup> Merton avalia também outras expressões daquele momento que igualmente se colocaram como alternativas de comunidade, como por exemplo o ethos contracultural dos *hippies*. Mas, evidentemente, tais aspectos não serão abordados aqui, a referência é apenas no sentido de completar o quadro sobre o qual as reflexões de Merton sobre o tema se movem.

Na mesma linha de encontros, pode-se destacar também um retiro que Merton conduziu, em maio de 1968, em Getsêmani, com cerca de doze prioras. Os encontros foram gravados e hoje estão disponibilizados em forma de livro.<sup>337</sup>

A força da comunidade, no que esta expressa uma presença efetiva, no encontro real e efetivo, é central, tão central que Merton abrirá sua primeira sessão do retiro - *Presença, Silêncio, Comunicação* – com a afirmação de que se alguém ali presente o conhecesse apenas através de seus livros, de fato não o conhecia, pois, “presença é o que conta”, e, ampliando o arco da afirmação pôde dizer “comunidade é presença, não uma instituição” (SpC, p.3). Mas a briga de Merton aí, não é com os livros, que, embora falhos cumprem seu papel no sentido de abrir perspectivas para o leitor e de jogá-lo na direção do diálogo, e sim com a institucionalização, ou seja, com a tendência em se “substituir a realidade da presença pela instituição” (SpC, p.3). Longe de jogar sobre os ombros de suas ouvintes o peso de uma acusação, prossegue a reflexão tomando, de forma inesperada, exatamente a questão do silêncio entre os trapistas. Uma atitude significativa, tanto no que chama para si a discussão, colocando-se no centro do debate, portanto na perspectiva de uma autocrítica, como na coragem de pensar em outra chave um tema a ele particularmente tão caro, que é o do silêncio. A reflexão questiona e relativiza o silêncio, quando este põe em risco o cultivo precioso e imprescindível da comunhão e do diálogo. O silêncio o qual tanto defendeu e pelo qual tanto lutou, agora é colocado na arena da discussão, passível de ser desnudado em suas contradições, ou ao menos em relação a manipulações a que está sempre sujeito.

Assim como nestes até aqui mencionados, em diferentes textos de Merton, sempre é possível encontrar um capítulo, um tópico ou algumas páginas sobre o tema da comunhão. Uma obra que, já no seu título merece ser tomada como bastante emblemática desta

---

<sup>336</sup>Um tema que já foi visitado por Buber e, mais recentemente, por Baumann.

<sup>337</sup>MERTON, Thomas. *The Springs of Contemplation: a Retreat at the Abbey of Gethsemani*, New York: Farrar/Straus/Giroux, 1992. (Abreviado SpC)

postura,<sup>338</sup> e neste sentido a tomamos como representativa desta faceta de seu itinerário contemplativo é *Homem Algum é uma Ilha*. Lembramos que o livro foi publicado em 1955 e, conforme esclarece o próprio Merton em nota inicial, o livro deveria ser tomado por seus leitores como uma continuação da obra anterior *Sementes da Contemplação*, situando ambas as obras como um esforço de melhor compreender aquilo que denomina de “a vida espiritual”, por ele definida “como a vida do verdadeiro eu do homem, a vida desse eu interior” (HAI, p.11), que se distingue de uma vida marcada por uma dependência infantil a futilidades exteriores e presa de necessidades estritamente materiais. Embora Merton nem atribua tanta importância assim ao texto, visto ter nascido de seu ensino ainda como Mestre de Escolásticos, de nossa parte reconhecemos um inestimável valor neste despretensioso texto cujas singelas reflexões colocam em relevo o ponto aqui almejado. Pode-se então ressaltar o movimento de uma obra focada neste eu interior (*Sementes*) para um prosseguimento de uma obra que, se prossegue no aprofundamento desse eu interior, projeta-o para fora, numa recusa de um solipsismo autossuficiente.

O prólogo do livro traz uma reflexão, entre o filosófico e o religioso, sobre a condição humana e em particular sobre sua situação no mundo contemporâneo. Não nega a possibilidade de um certo desespero que sempre ronda o humano, mas renova seu voto de confiança quanto à possibilidade de a vida ter, efetivamente, um sentido. E, uma das linhas argumentativas do texto, além do chamado individual para que cada um encontre a si mesmo, é exatamente uma ênfase na dimensão coletiva deste esforço. Mas, ressalta Merton, por mais irmanados que estejam os seres humanos, imantados na sempre possível e desejável fraternidade, insiste Merton que o desafio é antes de tudo individual, no sentido que requer da própria pessoa uma dis-posição em assumir a responsabilidade que toca a cada um. Pode parecer um movimento individualista de um voltar-se para si, mas quer sinalizar exatamente o contrário; se cada um assumir com consciência essa parte que lhe toca, o ganho é do todo, pois, a razão de ser desta autoconsciência é desdobrá-la em direção aos outros.

Outra razão por que insiste nesse voltar-se para o “eu interior” para então descobrir o outro, é que, em sua faceta mais crítica e mesmo cética, Merton sempre combateu e rejeitou todo coletivismo que se imponha anulando as singularidades. Emprega aqui a expressão “ilusão gregária” (HAI, p.15). Fala inclusive do risco de um certo profissionalismo

---

<sup>338</sup>O título advém de uma conhecida expressão de John Donne (1572-1631), poeta inglês, teólogo e bastante reconhecido também como pregador, um pouco nos moldes do Pe. Vieira na tradição lusitana e brasileira, só que com o diferencial de além da oratória, ter sido um mestre da palavra poética.



em relação ao monge que pode esvaziar o sentido mais autêntico e original do chamado monástico e, sobretudo, contemplativo.

Entre o risco dos dois extremos do individualismo e do coletivismo, propõe que “a posição justa fica no meio”, esclarecendo daí a característica deste livro: “por isso, as meditações deste livro pretendem ser, ao mesmo tempo, tradicionais, modernas e pessoais” (HAI, p.15), entendendo por essa afirmação um desejo de acatar a tradição, mas não às cegas e, com “inteligibilidade” avançar, como “homem de fé”, fé que, por sua vez é “parte real da vida”; e assim vai avançando o texto, com novos *insights*, lançando luzes sobre o tema. Por exemplo, as reflexões que elabora, ainda no prólogo, sobre a ideia da salvação. E, a abordagem que faz, procura demonstrar que a salvação só expressa seu pleno sentido, se for pensada na perspectiva doadora do amor, se a salvação deixar de ser compreendida como uma convicção meramente subjetiva e psicológica e for tomada em sua meta mais ampla de a todos incluir. E aciona vários textos bíblicos nesta direção, tal como o texto do evangelho que declara, paradoxalmente, que “se alguém quer salvar a sua vida, deve perdê-la”. Na mesma linha de raciocínio Merton toma como análise a antítese entre “o amor de si e o amor de outrem” (HAI, p.18). Assim, afirma, esse amor de si pode significar até uma espécie de “ódio a si”, na medida em que é preciso que o sujeito se prive para socorrer ao outro. E, acrescenta quanto a isso que a pior forma de egoísmo é exatamente aquele que traveste de espiritualidade, um “amor-próprio espiritual” que, segundo Merton, “envenena até o dom feito a outro” (HAI, p.18). Mesmo no ato de uma doação essa atitude pode se fazer presente, na medida em que a dádiva aí pode estar carregada de uma secreta intenção de prender o outro a si, “sujeitá-lo a uma obrigação e exercer sobre a sua alma uma espécie de tirania oculta” (HAI, p.18), então, o suposto amor ao outro traduziria de fato um amor a si.

Realista como era, leitor da contundente e desiludida filosofia, literatura e psicologia contemporâneas, Merton não se rendia a um otimismo fácil, mesmo quando conclamava para o inegociável mandamento do amar. Guardava sempre uma reserva de “suspeita” e precaução, que lhe exigia como honestidade intelectual alertar o leitor quanto ao livro que tinha em mãos:

O que quer que possa ser dito nas páginas seguintes repousa sobre este fundamento. O homem é dividido contra si mesmo e contra Deus, pelo seu próprio egoísmo que o divide do seu irmão. Essa divisão, não pode remediá-la um amor que se coloca só *de um dos lados* da brecha. O amor deve estender-se aos dois lados para reuni-los. Não podemos amar-nos se não amarmos os outros, e não podemos amar os outros se não nos amarmos. Mas um amor egoísta de nós mesmos torna-nos incapazes de amar os outros. A dificuldade deste mandamento reside no paradoxo de impor a cada um o dever de amar-se sem amor-próprio, porque até o amor de nós mesmos é algo que devemos a outros. (HAI, p.20)

Amar-se sem amor-próprio, para então amar os outros; realmente um paradoxo que, no mínimo previne contra uma confiança ingênua e prematura em qualquer contrato humano que se renda a exercícios de convivialidade ou experimentos comunitários, para não dizer comunistas, que não levem em conta essas fendas incontornáveis que cortam o abismo da alma humana, um ser dividido, contra Deus e portanto contra si. Mas, o lado promissor, para não dizer otimista, é que a alternativa face a esta divisão, como o texto de Merton deixa entrever, está no confronto consigo mesmo, enfrentando a falta e a fenda, atravessando o abismo, destruindo os ídolos e quebrando as máscaras. Daí, o ser ferido e desamparado tem uma chance de se levantar e, na “coragem de ser”, lançar as pontes para a real experiência do encontro e da comunhão, da convivência e da mutualidade, o que não implica, já se viu, ausência de conflitos, mas a força e a maturidade para enfrentá-los, conflitos muitas vezes imensos que, ante a impotência humana, podem parecer insolúveis. Sendo assim, a referência anterior em que Merton, a partir do texto de Efésios, mencionava que o Novo Testamento era a resposta e solução para todos os tipos de divisão e inimizade sustentados pela Lei, precisa ser melhor situada. Além de estar num outro plano argumentativo, na polêmica graça *versus* lei, é preciso lembrar também que o próprio apóstolo Paulo, no clássico texto de Romanos 8, em que expressa sua antropologia, reconheceu também essa divisão interior, como que uma fenda ontológica que o ser humano carrega consigo, ainda que sob o domínio da graça.

Dito isto, ressalte-se ainda um ponto quanto a essa questão. Um leitor mais maduro e mais traquejado, ou ainda um leitor de hoje calejado pelos duros embates a que o cristianismo tem sido submetido, talvez lide bem com essa afirmação, visto que tantas mudanças já ocorreram. Mas não há como não pensar no impacto que tais considerações de Merton tiveram sobre os jovens escolásticos sob sua guarda; nem ainda noviços, que sedentos em seu início de caminhada monástica, certamente esperavam respostas e certezas de seu mestre, como costumeiramente acontece nos rincões eclesiais e nas sempre duras e controladoras malhas institucionais, mas aí, ao contrário, eram convocados para reconhecer e confrontar, com corajosa honestidade, suas próprias contradições. O atenuante e o conforto vêm, contudo, da sequência de seu texto quando parte para a finalização do prólogo. Não obstante essas limitações, e talvez por causa delas, para enfrentá-las e quem sabe vencê-las é que Merton convoca para um tipo de existência que não existe por si e para si, mas que seja a expressão de uma doação, “a aceitação da vida como um dom muito grande e um grande bem, não pelo que ela nos dá, mas pelo que ela nos habilita a dar aos outros” (HAI, p.20). Se é verdade que no interior do ser humano dorme potencialmente uma força de destruição, que Merton não

reluta em nomear como aquilo que “alguém chamou de ‘instinto de morte’”, afirma e confia na possibilidade de uma força maior, de uma rica vitalidade que permite que a vida humana, apesar de tudo, nutra uma “secreta vontade de ir para a frente, vivendo” (HAI, p.20). E, para ele, este viver é, sobretudo, o viver não para si mas para os outros, de tal forma que “o sentido da minha vida não deve ser buscado apenas na soma das minhas realizações” (HAI, p.21), já que minhas vitórias e realizações, dependerão das vitórias e realizações dos outros: “Cada homem é um pouco de mim mesmo, porque faço parte da humanidade. Cada cristão é uma parte do meu próprio corpo, porque somos membros de Cristo. Tudo o que faço, é feito também para eles, com eles e por eles. Tudo o que fazem, fazem em mim, por mim e para mim também. Mas cada um de nós fica responsável pela sua parte na vida do corpo total” (HAI, p.22). Como que num crescendo, a afirmação de Merton vai avançando ao ponto de concluir suas palavras do prólogo com a forte declaração de que “solidão, humildade, desprezo de si mesmo, ação e contemplação, os sacramentos, a vida monástica, a família, a guerra e a paz – nada disso tem sentido, senão em relação a esta realidade central que é o amor de Deus, a viver e a agir naqueles que Ele incorporou no seu Cristo” (HAI, p.22) e vê, no belo verso do poeta, a síntese disto que tenta expressar, “homem algum é uma ilha”.

Dos seus dezesseis pequenos capítulos, todos oferecem expressivas meditações, mas alguns destacam-se no sentido de traduzir a atitude da comunhão, como por exemplo o primeiro que chama a atenção para o fato de que *só o amor dado é amor guardado*. Uma meditação que traz à lembrança o fato de que a essência do amor está no ato de doação mesmo, e uma doação livre, como expressão plena da generosidade e da gratuidade. Mas, mesmo as meditações com temas tipicamente voltados para a busca e amadurecimento do eu interior, tais como *consciência, oração, intenção, ascetismo, vocação, recolhimento, solidão e silêncio*, dentre outros, abordados pelo livros, são sempre situados no horizonte da comunidade, conforme o enfoque do prólogo havido encaminhado.

No contexto desta doação do amor, a partir de um versículo de provérbios - “Um homem injusto atrai o seu amigo e leva-o a um caminho que não é bom” (Pv 16,29) -, Merton ressalta a grandeza e sacralidade da amizade, afirmando quanto a isso: “Podemos, em certo sentido, ser amigos de todos os homens, porque não há homem na terra com quem não tenhamos algo de comum” (HAI, p.31), alertando contudo, na sequência, que isso não implica naturalmente em desenvolver uma intimidade com todos e nem mesmo com um grande número de pessoas, já que com poucos se desenvolve, de fato, o difícil desafio de uma vida em comum ou ao menos de uma partilha mais efetiva e contínua. É digno de nota esse seu destaque desta preciosa virtude que é a amizade. A *filia* é uma virtude central na tradição

grega e sempre esteve bastante presente na tradição semítica, mas, como se sabe, não tem sido suficientemente apropriada pela tradição cristã. Merton com sabedoria traz o tema à tona, senão resgatando ao menos reafirmando a profunda relação entre amizade e caridade, o amor bíblico que, dentre outras dimensões, deve se manifestar também como expressão de um afeto e de uma ação filial. Se Merton, o contemplativo, é um cidadão do mundo, igualmente não nega sua filiação a essa cidade humana, podendo ser reconhecido como um dentre aqueles homens de boa vontade que podem ser chamados de amigo dos homens, que é, a se levar a sério o texto sagrado, uma forma plena e talvez a mais autêntica de expressar uma amizade por Deus, um amor a Deus.

Outros ricos textos de Merton recortam o tema, em diferentes perspectivas e com diferentes objetivos. Por exemplo, uma pequena obra de 1956, *O Pão Vivo*, sobre a Eucaristia, o *sacramento do amor*.<sup>339</sup> Já pelo tema em si, necessariamente categorias teológicas relacionadas à comunhão estariam não só presentes, como deveriam mesmo constituir o núcleo do estudo, e é o que de fato ocorre. Dos tópicos por ele propostos, ressaltamos alguns. Primeiro um dedicado ao *ágape*, ressaltado aí como o que constitui “a secreta e inefável essência de Deus”, já que “Deus é amor”, e, fazendo-se presente na celebração sacramental, consolida a experiência real e efetiva da unidade dos irmãos (PV, p.78). Também aborda a comunhão, enfatizada na perspectiva concreta de seus efeitos, que trata dos frutos da comunhão que devem advir na alma de cada um. Sem adentrar pelos meandros mais específicos do texto, que envereda por uma discussão pormenorizada sobre as difíceis categorias teológicas quanto ao sentido dos sacramentos, importa-nos ressaltar essa ênfase na consequência prática que a partilha dos elementos eucarísticos devem provocar nos comungantes. A ênfase está no sentido da experiência de participação no “Corpo de Cristo” e o sentido de união aí presente (PV, p.129s), e a transformação, a mudança de atitude que a partir daí acontece. Compõe também o livro, um belo capítulo sugestivamente intitulado *Vinde ao Banquete Nupcial*, no qual, a partir da passagem bíblica em que Jesus compara o reino dos céus a um rei que celebrou uma festa nupcial de seu filho (Mt 22,2), Merton explorará, além do aspecto festivo da alegria aí presente, a experiência de “amizade e comunhão” necessariamente presentes quando amigos se reúnem para festejar (PV, p.146). Merton prefere explorar o sentido desta experiência, pela perspectiva aberta pela palavra latina *convivium*, ao invés dos termos “banquete” ou “festa”. Assim justifica:

---

<sup>339</sup>MERTON, Thomas. *O Pão Vivo*. Petrópolis: Vozes, 1963. (Abreviado PV)

A palavra latina *convivium* encerra mais desse mistério do que nossos termos “banquete” ou “festa”. Chamar uma festa “*convivium*” é chamá-la “um mistério de participação da vida” – um mistério em que os convidados participam das coisas boas preparadas e a eles oferecidas pelo amor do amigo que os recebe em sua casa, e no qual a atmosfera de amizade e gratidão se expande numa comunhão de pensamentos e sentimentos que termina em regozijo geral. (PV, p.147)

Lembrando ainda que, tanto na perspectiva das antigas religiões como da caridade cristã, “o hóspede é considerado como um enviado de Deus”, assumindo aí o dono da casa, “a imagem de Deus Pai” (PV, p.147). O hóspede traz a alegria e é bem-vindo. Na sequência de sua reflexão, Merton contrapõe esta experiência da hospitalidade e do convívio, ao individualismo presente ao menos desde o contexto burguês da modernidade, que tem como sua contrapartida necessária a massificação. Ressalta Merton que a sadia, e para ele natural, consciência do *convivium*, manifestada pelo partilhar da vida e pelos interesses comuns de um grupo que poderia verdadeiramente unir-se por simpatia espontânea e instintiva, teria cedido lugar “ao vasto e amorfo anonimato dos encontros em massa” (PV, p.147). Nesta lastimável mudança, o compartilhamento das alegrias, tristezas e responsabilidades que a todos fortalecia, foi substituído pelo espírito de massa, marcado por servilismo, violência, conformismo e individualismo. Exatamente neste contexto, e como uma resposta a essa situação insustentável, é que Merton ressalta a importância da Eucaristia como uma retomada do “banquete sagrado” em que o *convivium* é de alguma maneira tanto preservado como atualizado. Primeiro de uma comunhão que se põe de uns para com os outros, em Cristo, como uma forma comum de participação na vida divina e, depois, advinda de uma alegria da comunhão e da experiência do sacramento da caridade, expande-se para os outros, para fora, como o mandamento novo que só se expressa plenamente no ato concreto e efetivo do amar.

Em outro momento, o tema ganhará também dimensão litúrgica quando, numa discussão sobre o assunto no horizonte da chamada renovação litúrgica, identificava a Igreja como “comunidade de perdão”.<sup>340</sup> A partir da imagem bíblica da Igreja como Corpo de Cristo, também aí Merton aprofunda o significado da comunidade de fé como “epifania do Amor Divino” (TL, p.218), a própria expressão do ágape. Contudo não adota uma posição ingênua, na medida em que alerta que “a vida cristã é uma perpétua conversão” (TL, p.217), que exigirá um voltar-se para Deus constante e uma permanente renovação da Igreja como comunidade de perdão.

Um dos traços centrais da paz monástica é a unidade, uma unidade, ressalte-se, que “não é apenas a unidade jurídica de um corpo cujos membros estão sujeitos à autoridade da

<sup>340</sup>MERTON, Thomas. TL, p.217-230.

Cabeça, mas é, também, a unidade espiritual de um organismo místico, que manifesta exteriormente a realidade interior e oculta da comunhão dos santos”, afirmara em *Vida Silenciosa*.<sup>341</sup> Lembrando que este texto é uma pequena introdução quanto ao estilo e ao sentido das comunidades monásticas, ocupando aí, a unidade, um lugar central.

No que pese uma obra como *Contemplação num Mundo de Ação* estar toda voltada para uma discussão sobre a necessária renovação do monacato no mundo contemporâneo, perpassa em toda a obra, uma preocupação latente com relação ao diálogo, quanto ao desafio de se criar pontes de interlocução com este mundo. O que predomina, é uma concepção positiva e dialogal para com o mundo.

Encaminhando-nos para a finalização do presente tópico, que procurou levantar alguns elementos sobre o tema do encontro e da comunhão da trajetória contemplativa de Merton, talvez nada supere as descrições carinhosas e tocantes que faz dos confrades, que, para além abordagem conceitual e analítica do tema, oferece o frescor do afeto e do aconchego de uma comunhão construída na partilha de uma comunidade efetiva. Anota um certo dia em seu diário: “Sou parte de Getsêmani. Pertenço à família, uma família a respeito da qual não tenho ilusões. E a coisa que mais satisfaz nesse sentimento de incorporação é o fato de que me sinto feliz em pertencer a esta comunidade e não a outra qualquer, e de ser carne e osso do mesmo corpo destes monges e não de outros. Suas imperfeições, e as minhas próprias, permanecem tão evidentes como sempre, mas agora já não parecem fazer nenhuma diferença”.<sup>342</sup> Esse sentimento expresso com pureza e realismo, ainda no início de uma vida monástica, não se alterará. Passará por altos e baixos, se debaterá muitas vezes com as contradições da comunidade monástica, mas uma notável tenacidade lhe permitirá uma convivência harmoniosa, e uma serenidade de fundo apaziguará seu coração, de tal forma que a comunidade nunca saiu de seu coração e de seu horizonte. E uma última consideração em relação à questão principal da pesquisa. Se é verdade, como já demonstrado, que a experiência contemplativa passa pelo caminho da solidão, como uma espécie de polimento necessário da alma que está na busca de Deus; é igualmente verdadeiro que essa solidão não é e não pode ser um rompimento com a comunidade, como pretendeu demonstrar este tópico. A contemplação passa necessariamente pelo coletivo, pelo comunitário, pela comunhão e, neste sentido, a solidão e o silêncio, se vivenciadas de forma autênticas, fatalmente desaguarão no encontro e na comunhão.

---

<sup>341</sup> MERTON, Thomas. VS, p.60.

<sup>342</sup> MERTON, Thomas. SJ, p.43.

### 5.3 Mística, diálogo e ação: interlocutores privilegiados

A proposta aqui é aprofundar a aproximação de Merton a certos interlocutores privilegiados quanto ao que diz respeito à experiência religiosa e à maneira particularmente singular como concebiam a mística desaguando, se autêntica, no compromisso social e na luta pela vida. Figuras nas quais a experiência mística e a responsabilidade social confluíram de forma acentuada e especial, de um modo que talvez nem faça mais sentido distinguir os termos, tal a profunda imbricação das duas experiências, a do divino e a do humano. Referimo-nos a Ernesto Cardenal, Abraham Joshua Heschel, Thich Nhat Hanh, Mahatma Gandhi e Simone Weil. Embora não seja o tema focalizado, notar-se-á que, além dessa dualidade harmoniosa e complementar da contemplação/ação, o diálogo inter-religioso atravessa todo esse movimento de aproximação.

Começemos por esclarecer que talvez a expressão *interlocutores* não seja aqui a mais adequada, já que o termo sugere um diálogo direto e constante e, dada a condição de reclusão de Merton, tratou-se mais de um diálogo desenvolvido através de uma troca intensa de correspondência. E mesmo neste sentido, à exceção de Cardenal, os demais aqui escolhidos não se encaixariam nem nesta categoria, outros nomes viriam à tona como, por exemplo, Jacques Maritain e Jean Leclercq nas discussões sobre a renovação da igreja e do monacato, ou Boris Pasternak quanto aos temas da relação literatura e vida, ou mesmo seus amigos mais próximos desde os tempos da universidade, e tantas outras figuras notórias, com os quais de fato se correspondeu muito. Talvez então a melhor expressão seja *afinidades eletivas*, expressão muito boa para nomear uma espécie de comunhão interior entre pessoas – sejam intelectuais, escritores, religiosos etc – que, mesmo tendo pouco contato pessoal ou mesmo nenhum contato, reconhecem-se em seus escritos e trajetórias.

Das cinco representativas figuras aqui escolhidas, não há dúvida de que *Ernesto Cardenal* é aquela com quem Merton mais conviveu. Melhor ainda seria lembrar que de todo o amplíssimo círculo de convivência de Merton, com relacionamentos e amizades profundas e duradouras, Cardenal tinha seu lugar reservado num círculo ainda mais restrito, amigos mais próximos com quem Merton desenvolveu uma interlocução mais intensa e elaborada. A correspondência de ambos, que constitui uma daquelas ricas expressões da bibliografia mertoniana, abrange o período de agosto de 1959 a julho de 1968. A forma íntima e carinhosa com que abriam suas cartas, tratando-se mutuamente de “querido” dão a medida do grau de comunhão e amizade que partilhavam. Em linhas gerais a correspondência gira em torno dos seguintes temas: uma intensa e constante troca de informações sobre arte, novos

escritores, publicações literárias, muito mais do que produção teológica por exemplo; muita discussão sobre a renovação do monacato e intermitentes tratativas sobre um possível mosteiro na América Latina, quase sempre acompanhado de algum lamento por parte de Merton quanto ao dia a dia em Getsêmani – muito barulho, excesso de comércio etc; neste mesmo contexto pontuam também reflexões sobre o povo latino-americano, sua história, suas riquezas, sua cultura, sua pobreza; e outros temas mais.

Uma proximidade tão intensa que despertou lá suas desconfianças, por exemplo algumas reservas exteriorizadas por Shannon, autorizado biógrafo de Merton, que tende a relativizar as palavras de Cardenal por identificar nelas um filtro muito pessoal, senão um direcionamento mesmo.<sup>343</sup> Realmente, sobretudo para o leitor contemporâneo que pode acompanhar toda a trajetória posterior de Cardenal, suas memórias, como não podiam deixar de ser, trazem *sua* visão tanto da pessoa de Merton como do relacionamento cultivado por ambos. Mas, se não se tomar o testemunho, necessariamente ancorado na memória daqueles que com Merton conviveram e com ele aprenderam, resta pouco com o qual se construir o quadro, já que todos os depoimentos seriam relativizáveis.<sup>344</sup> Além do que, a maioria dos estudiosos de Merton conviveu bastante com ele, e em diferentes situações, seja na condição de noviço, confrade, amigo, correspondente, interlocutor intelectual, parceiro ocasional etc. Além disto, muitos destes ainda estão vivos, apresentando portanto vieses de análise e ressaltando certas dimensões de Merton a partir de um filtro igualmente bastante pessoal: há o acima de tudo monge de Leclercq; o ativista para Berrigan; o mestre e diretor espiritual do Irmão Patrick Hart, último secretário de Merton e assim por diante. Era de se esperar, portanto, da parte de Cardenal, um Merton com feições bastante latino-americanas e com um perfil bem distante do religioso típico. Já que todos, não obstante o esforço próprio da honestidade intelectual, estão praticamente impossibilitados de oferecer retratos inteiramente neutros, seja lá o que isso possa significar, parece-nos, pois, que as resistências de Shannon a Cardenal, especificamente, ancoram-se em outras razões pouco razoáveis como, por exemplo, a tendência a relativizar a inegável afinidade de Merton com a latinidade ao sul do continente e toda uma série de afirmações, projetos e decisões tomadas sob o horizonte desta marca. Quase que arriscaríamos a dizer que já há em Merton uma certa “opção” que - tal como a dos

---

<sup>343</sup>SHANNON, William H., *Silent Lamp*, p.188-189.

<sup>344</sup>Trata-se de uma questão bastante estudada pela crítica histórico-filosófico-literária contemporânea no que diz respeito ao estatuto desses textos - memórias, relatos autobiográficos, biografias, depoimentos, sobretudo no que diz respeito a traumas vivenciados em situações-limite. O caso paradigmático da questão são os relatos dos sobreviventes do holocausto.



teólogos latino-americanos na década de setenta – incomodou e ainda incomoda um certo *establishment* cristão que sempre gravitou no eixo Europa-EUA.

Feito este esclarecimento, exploremos então a proximidade de ambos. O retrato que Cardenal faz de Merton nas já referidas memórias, do ponto de vista de um cotidiano de Merton, talvez seja o quadro mais completo dos que foram legados para a posteridade.<sup>345</sup>

Um primeiro aspecto a se ressaltar é a relação mestre-noviço que se construiu entre ambos de uma forma bastante peculiar. Cardenal entrou para o noviciado em 14 de maio de 1957.<sup>346</sup> Em suas anotações, narra com detalhes o dia a dia no mosteiro informando, por exemplo, que às quatro da manhã Merton celebrava missa com os noviços na capela do noviciado e que “o dia era uma combinação de leitura, trabalho, estudo e oração”, alternadamente, e o restante era para “recreio”.<sup>347</sup> É esse frescor de quem conviveu tão proximamente com Merton que possibilita às memórias de Cardenal um lugar único na bibliografia mertoniana, acentuado pelas inegáveis qualidades literárias de sua escrita. Nas descrições que faz, várias das notórias e hoje bem reconhecidas facetas de Merton se fazem presentes como, por exemplo, seu humor, às vezes gracioso, e em outras irônico, como nesta passagem: “no dia de São João Batista, Merton em sua conferência aos noviços (nos dava quatro ou cinco conferências por semana), nos disse que nossa vida reproduzia exatamente o deserto de João Batista, ainda que estivéssemos em um lugar habitado, enquanto no deserto nos Estados Unidos só havia a bomba atômica e as residências dos ricos”.<sup>348</sup> Também resalta Cardenal que Merton procurava fugir do estereótipo de um religioso com uma piedade ostentatória. Discrição, naturalidade, simplicidade eram seus lemas, inclusive na oração. As palavras de Merton eram que “o ser humano está construído de tal maneira que seu centro é Deus, pelo que não devemos imaginar a Deus como algo exterior a nós, senão como o mais interior, o mais íntimos de nós”.<sup>349</sup>

O tempo todo há observações em que Merton alertava os noviços quanto às dificuldades e lutas que enfrentariam, angústias mesmo, sempre no sentido de desconstruir visões românticas e espiritualizantes do monacato. Também apresenta uma visão flexibilizadora dos regulamentos no sentido de voltar ao espírito mais natural dos padres do deserto. Por isso também evitava fórmulas preconcebidas de oração ou meditação. Entendia Merton, segundo Cardenal, que “na vida monástica se desenvolve naturalmente um

<sup>345</sup>CARDENAL, Ernesto. *Vida Perdida*.

<sup>346</sup>Ibid., p.99.

<sup>347</sup>Ibid., p.110.

<sup>348</sup>Ibid., p.120.

<sup>349</sup>Ibid., p.123.

temperamento meditativo, sem ter que meditar de forma forçada”.<sup>350</sup> A este propósito Cardenal menciona dois “desconcertos”, em específico, com os quais se deparou ante a direção espiritual de Merton. O primeiro desconcerto era quanto às críticas que fazia ao próprio mosteiro e à vida monástica. E o outro, era quanto ao tipo de assunto que Merton abordava nos encontros de direção espiritual, pelo menos em relação a Cardenal, que giravam mais em torno de temas literários e políticos da América Latina e, apenas no final do encontro, pontuava algum elemento específico sobre espiritualidade.<sup>351</sup> É neste contexto que vem a famosa lição que Cardenal lembra ter recebido de Merton de que a vida contemplativa seria, em última instância, “simplesmente viver, como o peixe na água”.<sup>352</sup> Cardenal ressalta que havia aí uma clara influência da perspectiva zen-budista, além naturalmente daquela que vinha da tradição dos padres do deserto. O que predomina é o retrato de um Merton que escapa o tempo todo do estereótipo do religioso. Simples, descontraído, com múltiplos interesses – em especial os literários, interessado pelos problemas do mundo, que não se furtava à direção espiritual mas o fazia de uma forma elusiva, humana, natural etc. Lembra Cardenal, a propósito, que Merton “nunca falava de suas experiências místicas; nem das de nenhum outro”, dando a entender que não era nestes termos que Merton colocava a questão, ou seja, nada de auréolas ou rostos irradiados, e sim simplicidade, compaixão e simpatia.<sup>353</sup>

Essa relação de mestre-noviço de certa maneira se prolongou mesmo depois da saída de Cardenal do mosteiro. Há um tom paternal, cuidadoso e confidencial nas cartas de Merton a Cardenal nas quais transparece tal atmosfera. Por várias vezes Merton ressalta que a vocação de Cardenal não se esgotara e o incentivava a novas iniciativas. Como por exemplo a primeira carta enviada por Merton, em 17 de agosto de 1959, logo que Cardenal havia deixado Getsêmani: “não debes considerar isto como o final de tua vocação, ou como uma interrupção do progresso de tua alma até Deus. Pelo contrário, trata-se de um passo inteiramente necessário e é parte da evolução vital de tua vocação. É um passo de teu amadurecimento espiritual”.<sup>354</sup>

O que se pode concluir é que de fato foi um relacionamento mestre-noviço de rara afinidade, comunhão e mútuo afeto.

Outro elemento a se destacar nessa interlocução foi o mútuo interesse pelas artes, em especial a literatura, e, nesta, um interesse particularmente especial para com os escritores

---

<sup>350</sup>Ibid., p.136.

<sup>351</sup>Ibid., p. 142-143.

<sup>352</sup>Ibid., p.144.

<sup>353</sup>Ibid., p.167.

<sup>354</sup>MERTON, Thomas. CE, p.141.

latino-americanos. Uma troca intensa de textos, sugestões, impressões de leitura. Tanto de outros autores como de suas próprias produções. Há um envio mútuo de textos. Num certo dia Merton faz um comentário sobre a morte de um escritor, no outro agradece a Cardenal o envio de textos de Borges e Octavio Paz e, no outro, envia-lhe uma tradução que acabara de fazer de Fernando Pessoa, e assim sucessivamente. Em outro momento os temas literários transitam por outro universo, quando Merton elogia os poemas indigenistas de Cardenal e aproveita a oportunidade para aprofundar o tema: “Não me esqueço dos indígenas e do que eles significam para nós dois”.<sup>355</sup> É neste contexto também que elogia os salmos de Cardenal em quem Merton reconhecia a capacidade de atualizar o sentido mais genuíno dos salmos bíblicos para o homem contemporâneo, em especial da América Latina: “os salmos são para os homens simples, ou solitários, ou os homens que sofrem: não para os entusiastas litúrgicos situados em um coro confortável, com boa calefação. Estou seguro de que tens desfrutado da tarefa de traduzi-los”.<sup>356</sup> Quando arrisca em seus exercícios estéticos de “caligrafias abstratas” faz questão de partilhar esse processo com Cardenal. E assim o campo estético vai ocupando um estimulante e original espaço de uma discreta mas profunda troca espiritual.

Também não pode deixar de ser notado, no que toca à afinidade de ambos, a acentuada sensibilidade para com a natureza que ambos partilhavam. A primeira coisa que Cardenal notou em Getsêmani foram as cigarras que haviam sido mencionadas por Merton, que irrompem de suas larvas a cada dezessete anos. Cardenal esboça um poema entrelaçando o canto das cigarras com o canto dos trapistas e o canto da ressurreição.<sup>357</sup> Neste contexto Merton afirma a Cardenal: “estar agora nos bosques é como estar na própria oficina da Criação, onde Deus vai e vem fazendo experimentos”.<sup>358</sup> Cardenal ressalta também o fato do mosteiro ser “rodeado por todas as partes de grande beleza natural: jardins, pastos, bosques, sementeiras, prados e colinas”.<sup>359</sup> Menciona também que em seu primeiro dia de trabalho, tocou-lhe ir com os demais noviços liderados por Merton a semear sementes de tomates.<sup>360</sup> Como este, outros singelos momentos de proximidade para com a natureza são registrados em suas memórias.

Outro ponto forte de convergência foi a defesa de espiritualidade cada vez mais comprometida com questões sociais e afinada com o contexto latino, por um lado, terra marcada pela pobreza e carências profundas e variadas e, por outro, signo de um futuro

---

<sup>355</sup>Ibid., p.169.

<sup>356</sup>Ibid., p.151.

<sup>357</sup>CARDENAL, Ernesto. *Vida Perdida*, p.101.

<sup>358</sup>Ibid., p.102.

<sup>359</sup>Ibid., p.103.

<sup>360</sup>Ibid., p.108.

promissor, na medida em que carregava uma identidade cultural e religiosa própria, rica, com potencial de renovação para a Igreja. Assim, além das temáticas sociais e políticas próprias do contexto norte-americano daquele momento, tais como a corrida armamentista e questão racial, a realidade latino-americana sempre foi um de seus interesses e preocupações. Por um lado Merton reconhecia ali a presença do sofrimento e da dor na medida em que eram populações pobres; e, por outro lado, reconhecia na identidade latino-americana um outro paradigma humano, camponês e indígena, que em sua pobreza e suposta “pureza” apontava um novo caminho para o cristianismo e até para a humanidade. E as cartas são permeadas também pela preocupação e pelo envolvimento de Merton com as questões político-sociais do contexto norte-americano. Por exemplo, em 24 de dezembro de 1961, escreve a Cardenal:

Estou muito preocupado com a paz, e estou unido com outros cristãos na tarefa de protestar contra a guerra nuclear; trata-se paradoxalmente do que se poderia denominar o menor e menos atendido dos “movimentos” de toda a Igreja. Para mim é também tremendamente significativo. Não me queixo, não critico: mas observo com uma espécie de embotado silêncio, a inação, a passividade, a aparente indiferença e incompreensão com que a maioria dos católicos, o clero e os leigos, ao menos neste país, observam o desenvolvimento da pressão que cria o clima para uma guerra nuclear.<sup>361</sup>

Na mesma carta critica um desequilíbrio da igreja em tratar obsessivamente de um tema como a moral sexual e captular-se ante ao tema da guerra nuclear, terminando a carta com a seguinte preocupada observação: “devo ter muito cuidado sobre minha maneira de protestar porque de outro modo serei silenciado”. É um trecho bastante ilustrativo do tipo de relação que ambos desenvolveram: há cumplicidade, humor e crítica, típicas de companheiros que têm a liberdade de expressar o que pensam, sem restrições, pois se compreendem.

Vinculado ao aspecto anterior, também foi intenso entre ambos o diálogo sobre uma renovação do monacato, em específico, quanto a um novo modelo de mosteiro, mais simples e despojado, e ao mesmo tempo mais comprometido com a agenda social do dia. Desde o início, para surpresa de Cardenal, chama-lhe a atenção a postura e posições peculiares de Merton. Ressalta, por exemplo, em uma das primeiras conferências por ele assistidas, que Merton “nos dizia que nossa vida estava cheia de regulamentos mui ridículos mas que tinham algum sentido” referindo no caso ao costume que vinha desde o século IV de se segurar a taça de barro em que se tomava água, obrigatoriamente, com as duas mãos.<sup>362</sup> Cardenal lembra que desde a sua chegada, Merton se interessava em conversar sobre a possível fundação de

---

<sup>361</sup>MERTON, Thomas. CE, p.162.

<sup>362</sup>CARDENAL, Ernesto. *Vida Perdida*, p.109.

um mosteiro na Nicarágua.<sup>363</sup> Posteriormente outros lugares da América Latina surgirão como opções, mas o ideal era sempre o mesmo, não apenas mais um mosteiro e sim um mosteiro diferente, uma nova proposta. Lembra que em certo momento “Merton pensava no Equador, em alguma região dos Andes, onde se pudesse levar uma vida verdadeiramente pobre e difícil, entre os índios, e onde se evangelizaria aos índios não com pregação senão com a vida” (VP, p.125), acrescentando que ali se trabalharia a terra e se envolveria com os problemas sociais. Mas, de fato, esse possível lugar vai se alternando. A correspondência trocada menciona várias possibilidades aventadas no decorrer daqueles anos com detalhados projetos. No entanto, mais importante do que o lugar, o que de fato movia a discussão era o ideal visualizado de um novo modelo de monacato, no qual vinha embutido a crítica e o reconhecimento de um possível esgotamento do modelo clássico do mosteiro, como expressa Merton nesta carta de 28 de julho de 1967: “não estou convencido de que o monaquismo de grande instituição como o que temos aqui tenha um futuro real. Não digo que seja algo mal, senão que é algo confuso, demasiado grande, carece do espírito e coesão reais, e deixa a muitos indivíduos simplesmente desesperançados, correndo ao redor em busca de algo que não sabem que é”.<sup>364</sup>

Nessa aproximação e partilha de projetos comuns, pessoalmente, tendo a achar a figura de Merton de uma envergadura maior do que a de Cardenal, tanto do ponto de vista de sua trajetória espiritual quanto de sua produção – de cunho religioso ou estético, o que, naturalmente, em nada diminui a extraordinária estatura do religioso nicaraguense. E talvez melhor seria dizer que a grandeza de um ilumina a grandeza do outro.

Abordemos agora a aproximação de Merton e *Abraham Joshua Heschel*. Shannon, Bochen e O’Connell ressaltam que a atitude de Merton em relação ao judaísmo “pode ser entendida tanto em termos de seu contato com pensadores judeus quanto de sua apreciação ao pensamento judaico” (TME, p.233). Não há dúvida de que Merton nutria um profundo apreço pelo povo judeu, reverenciava as Escrituras Judaicas, em especial os Salmos e os Profetas, e no que lhe foi possível avançou no diálogo com esta tradição. Os mesmos autores destacam desta aproximação os seguintes temas em Merton: o mistério de Israel; a herança e o destino compartilhados entre as duas tradições, recusando-se à ideia de que um “Novo Israel” viesse a significar um repúdio ao “Velho Israel”; o tema do holocausto que englobava a questão do anti-semitismo; também a delicada questão da posição de Pio XII foi por ele abordada; e, por fim, sua incursão nos Documentos do Vaticano II quanto à questão judaica, que na opinião de

---

<sup>363</sup>Ibid., p.111.

<sup>364</sup>MERTON, Thomas. CE, p.197.

Heschel, com a qual Merton concordava, não era suficientemente acolhedora e dava brechas para posições temerárias (TME, p.233-235).

Insistia, com frequência, no vínculo indissociável do cristianismo com a tradição semítica e judaica, posição testemunhada em afirmações incisivas como esta:

Temos de ser judeus ou então deixar de ler a Bíblia. A Bíblia não pode ter sentido para quem não for “espiritualmente semita”. O sentido espiritual do Antigo Testamento não é e não pode ser um simples esvaziar do seu conteúdo israelita. Muito pelo contrário! O Novo Testamento é a realização deste conteúdo espiritual, é a realização da promessa feita a Abrão, a promessa na qual ele acreditou. Portanto, jamais será negação do judaísmo, mas sua afirmação. Os que o consideram uma negação não o compreenderam. (REC, p.16)

Essa ideia de uma “herança compartilhada” foi uma de suas ênfases quando abordava o assunto. Dentre outras referências, um texto representativo desse reconhecimento é *Pão no Deserto*, cujas inspiradas meditações em torno da lírica do saltério, permitiu-lhe uma imersão na tradição veterotestamentária e todo o seu rico universo religioso. De fato esta obra pode ser lida, dentre outras possibilidades, como um esforço de demonstrar o profundo entrelaçamento da mística cristã em seu exercício contemplativo, em sua leitura espiritual do texto sagrado, com um “sentido espiritual” já inscrito na Escritura, o que permitiu-lhe fazer uma analogia entre os comentários dos místicos e os comentários do *Midrashim* judaico.<sup>365</sup> Também seria possível uma reflexão sobre o especial interesse de Merton sobre o holocausto. Chegou a escrever um poema sobre Auschwitz, e, sobre o mesmo tema, elaborou também um ensaio mais longo incluído em sua coletânea de textos sociais.<sup>366</sup> Leu e escreveu bastante sobre o tema. Hannah Arendt era uma de suas leituras frequentes, chegando a escrever uma pequena meditação em torno do tema da *banalidade do mal*, a partir da conhecida e importante obra da filósofa.<sup>367</sup> Também seria possível uma abordagem a partir da aproximação de Merton ao existencialismo, que nas vertentes cristã e judaica, constituem um importante ponto de interconexão, e neste contexto, destaca-se sua correspondência com o erudito hassídico Zalman Schachter,<sup>368</sup> e, mesmo a correspondência com Erich Fromm vinha permeada por este mesmo horizonte.

No entanto, provavelmente ninguém traduziu melhor este espírito judaico para Merton do que o Rabino Abraham Joshua Heschel, sobretudo por ser o testemunho vivo de uma expressão da mística judaica, ponto ao qual, naturalmente, Merton era sempre mais sensível.

<sup>365</sup>MERTON, Thomas. PD, p.40.

<sup>366</sup>MERTON, Thomas. PP, p.277.

<sup>367</sup>MERTON, Thomas. PP, p.199.

<sup>368</sup>BRUTEAU, Beatrice (ed.). *Merton & Judaism*, p.325.

O diálogo Merton-Heschel, no rico *itinerarium* do monge trapista e do venerando rabino é mais um daqueles extraordinários encontros do diálogo inter-religioso no século XX. Indicaremos a seguir alguns elementos que evidenciem, suficientemente, a profunda afinidade entre os dois.

Merton lia Heschel. As anotações do diário são elogiosas e de júbilo. Mais do que isso, Merton inseriu textos de Heschel em seus cursos. Por exemplo o ainda hoje precioso livro sobre o *Shabat*. Gostava tanto de seus textos que a chegou a afirmar que “ele é o mais significativo escritor espiritual neste momento no país. Gosto de sua profundidade e de seu realismo. Ele conhece Deus!”<sup>369</sup>

O relacionamento caminhava para um inevitável encontro pessoal, o que de fato ocorreu, quando Heschel atendendo ao convite de Merton, o visitou em 13 de julho de 1964. No dia seguinte Merton registrará no diário que fora uma “maravilhosa e frutífera tarde”.<sup>370</sup> O principal tema da conversa fora em torno da Declaração do Concílio sobre as relações judeus-cristãos. Merton angustiou-se, junto a Heschel, com o pobre teor de tais declarações. De imediato Merton escreverá ao Cardeal Agostinho Bea, Secretário para a Unidade Cristã. Este episódio não pode deixar de ser mencionado no que diz respeito à aproximação de ambos, e o tema do tratamento reservado pelo Concílio Vaticano II aos judeus, em específico o texto que aparecerá no documento final como uma posição, não poderia faltar numa discussão do diálogo inter-religioso judeus-cristãos no pós-holocausto.<sup>371</sup>

<sup>369</sup>MERTON, Thomas. TTW, p.62.

<sup>370</sup>MERTON, Thomas. DWL, p.126.

<sup>371</sup>A posição final sobre “A religião judaica” que faz parte da “Declaração *Nostra aetate* sobre a relação da Igreja com as religiões não-cristãs”, embora reconheça e valorize “o laço de comunhão espiritual que liga o povo do Novo Testamento à raça de Abraão”, bem como afirma que “A igreja acredita que Cristo, nossa paz, reconciliou, pela cruz, judeus e não-judeus, tornando-os um, em si mesmo”, recorre também a expressões no mínimo temerárias. Primeiro quando faz questão de afirmar que “Jerusalém não percebeu o alcance do momento em que era visitada”, acrescentando que “grande parte dos judeus não acolheu o Evangelho, sendo que alguns deles até se opuseram à difusão”. Os conectivos que dão sequência à passagem, dizem por si só, quando se pretendeu atenuar a afirmação da seguinte maneira: “no entanto, segundo o apóstolo, os judeus, *por causa* dos seus antepassados, são *ainda* muito queridos de Deus” [destaque nosso]. O tom dialogal permanece, quando a declaração afirma que “O Concílio recomenda e estimula o conhecimento e a estima mútuos entre cristãos e judeus, cujo imenso patrimônio espiritual comum deve ser cultivado nos estudos bíblicos e teológicos e pelo diálogo fraterno”; mas, de novo, recua em seu tom algo ressentido, quando faz questão de afirmar, “*apesar de* as autoridades judaicas e de seus sequazes terem tramado a morte de Cristo, sua paixão não pode ser indistintamente imputada a todos judeus da quela época e, *muito menos*, aos judeus de hoje”; e prossegue, “*Embora* a Igreja seja o novo povo de Deus, *nem por isso* os judeus, segundo as Escrituras, tornaram-se objeto de reprovação ou maldição de Deus”. Novamente o destaque é nosso, e, um exercício mínimo de análise discursiva desses operadores argumentativos, é suficiente para evidenciar o quanto tais conectivos podem estar produzindo um efeito de sentido inverso, na medida em que traduzem, dissimuladamente, preconceitos ainda muito presentes, podendo-se bem se enquadrar naquilo que psicanálise denomina de denegação. O quadro é tanto mais grave se lembrarmos que se estava há poucos anos do trauma inominável do Holocausto e, qualquer relutância na condenação da barbárie seria, obviamente, inaceitável. (CONCÍLIO VATICANO II. *Mensagens, Discursos e Documentos*. São Paulo: Paulinas, 1998, p.342.343).

Como testemunho deste diálogo fraterno e engajado, ficou a correspondência entre ambos que abrange o período de 23 de outubro de 1960 a 15 de dezembro 1966. Não é muito extensa, mas o suficiente para evidenciar o quanto se sentiam próximos. Nas cartas de Merton endereçadas a Heschel, além das questões pontuais às quais estavam tratando, chama a atenção, a forma amigável e amorosa com que Merton se expressa em relação ao judaísmo dele do qual procura se aproximar, bem como refutando veementemente atitudes antissemitas. Recorre aos argumentos mais ou menos comuns no contexto do diálogo inter-religioso, como por exemplo, o fato de judeus, cristãos e muçulmanos serem o “povo do livro” enquanto descendentes espirituais de Abraão, mas vai além, com surpreendentes ponderações quando afirma, por exemplo, seu desejo de “ser um verdadeiro judeu sob minha pele católica”.<sup>372</sup>

Magid, um estudioso do tema, destaca como ponto em comum em ambos, uma intrigante posição de serem “simultaneamente defensores pós-tradicionais da tradição e críticos modernos da modernidade”<sup>373</sup>, e dedica seu estudo exatamente a explorar esta coincidente e instigante posição ocupada pelos dois líderes.

No entanto, um estudo empreendido por um outro reconhecido estudioso da obra de Heschel, Edward Kaplan, vem mais ao encontro do aspecto por nós priorizado no presente tópico que é o de ressaltar, sobretudo, essa convergência que houve entre ambos de uma experiência religiosa caracteristicamente mística que se manifesta num compromisso com o mundo, que, no caso dos dois, dado o solo judaico-cristão no qual o diálogo acontecia, não poderia ser melhor nomeada do que como aquela de uma ação profética.<sup>374</sup>

Sendo assim, ressaltamos, sobretudo, nessa interlocução marcada por uma profunda afinidade, essa convergência de ambos no que diz respeito a uma espiritualidade comprometida, uma mística profundamente envolvida com os desafios sociais e humanos de seu tempo. E, como foram contemporâneos e viviam no mesmo país, as questões que tocaram a ambos foi semelhante: a luta pacifista, a oposição à guerra do Vietnam, o apoio total à luta pelos direitos civis. Os temas religiosos são bastante afins e obras de Heschel, como por exemplo, *O homem à procura de Deus* ou *Deus em busca do homem* e *Sementes de Contemplação* ou *Na Liberdade da Solidão* de Merton, são expressões de um mesmo tipo de texto e de linguagem, abordagens serenas e livres, mas também absolutas e radicais, próprias

<sup>372</sup>MERTON, Thomas. HGL, p. 434.

<sup>373</sup>MAGID, Shaul. *Abraham Joshua Heschel and Thomas Merton Heretic of Modernity*. In: BRUTEAU, Beatrice (ed.). *Merton & Judaism*, p.234.

<sup>374</sup>KAPLAN, Edward. K., *Contemplative Inwardness and Prophetic Action: Thomas Merton's Dialogue with Abraham Joshua Heschel*. In: BRUTEAU, Beatrice (ed.). *Merton & Judaism*, p.254.



dos não muitos clássicos contemporâneos que têm o fôlego e a força de juntar-se à seleta bibliografia de uma história da mística ocidental.

Uma conhecida afirmação de Heschel a seus assessores mais próximos, talvez possa em sua feliz precisão de rara inspiração, traduzir este aspecto ora acentuado. Dizia Heschel, quando de sua participação na marcha em Selma, no Alabama, liderada por Martin Luther King na luta pelos direitos civis: “senti que minhas pernas estavam orando”.<sup>375</sup> Há em ambos a mesma conjugação do ativista e do místico, do escritor multifacetado e do poeta, as meditações com uma inigualável intensidade interior ao lado dos ensaios lúcidos e lancinantes endereçados à sociedade. Neles estão presentes os mesmos pressupostos da inalienável sacralidade do homem e, daí advindo uma profunda compaixão para com a existência humana, manifestada ora na forma de um convite para um voltar-se ao criador, ora na forma de uma exortação para que o homem renuncie aos seus maus caminhos. O tema da pessoa humana, o tema da santidade, o tema da oração lhes são igualmente comuns.

Fechemos esta subparte do tópico com as palavras de Heschel em um dos seus ricos textos, de fato um discurso inaugural pronunciado em 10 de novembro de 1965, no *Union Theological Seminary* em Nova York, intitulado *Nenhuma religião é uma ilha*, quando, a certa altura, afirma: “As religiões do mundo já não são mais autossuficientes [...]. Os horizontes são mais amplos, os perigos são maiores. Nenhuma religião é uma ilha. Estamos todos comprometidos, uns com os outros”; e, a partir desta constatação, na busca de fundamentos para o diálogo afirma no mesmo texto: “Em primeiríssimo lugar, encontramos como seres humanos que têm muito em comum: um coração, um rosto, uma voz, a presença de uma alma, medos, esperanças, a capacidade de confiar, a faculdade de nos compadecermos e de compreendermos, o parentesco de sermos seres humanos, a solidariedade da existência”, acrescentando à frente que isso é possível porque “o ser humano é uma manifestação do divino, e todos os homens são um só no amor de Deus ao homem”.<sup>376</sup> Com beleza e verdade, essas palavras conseguem expressar o que o presente tópico vem se esforçando para fazer.

Outra figura que ocupará um importante papel nestas aproximações de Merton foi *Thich Nhat Hanh*. Merton registra em seu diário a visita que recebeu de Thich Nhat Hanh em 28 de maio de 1966 em companhia de John Heidbrink, da organização *Fellowship of Reconciliation*.<sup>377</sup> Nhat Hanh era um monge budista vietnamita, também poeta e um pacifista.

<sup>375</sup>HESCHEL, Abraham Joshua. *O Último dos Profetas: Uma introdução ao pensamento de Abraham Joshua Heschel*, São Paulo: Manole, 2002, p.88. Trata-se de uma seleção de ensaios de Heschel.

<sup>376</sup>Ibid., p. 221.223.

<sup>377</sup>MERTON, Thomas. LL, p.72.

A identificação entre os dois foi imediata. Impressionado com a visita, Merton anota em seu diário, dois dias após o encontro: “Nhat Hanh é acima de tudo um verdadeiro monge; muito quieto, gentil, modesto, humilde, e pode-se ver que o seu Zen tem sido trabalhado. Muito bom como filósofo budista e um bom poeta. Como Camus, é um existencialista budista”.<sup>378</sup> O impacto sobre Merton ficará ainda mais evidenciado na medida em que escreve pouco tempo depois um tributo intitulado *Nhat Hanh is my brother*.<sup>379</sup> Posteriormente Merton escreveu o prefácio de um livro do monge vietnamita sobre a guerra do Vietnam. Para o observador externo, a semelhança do perfil de ambos os monges também não passaria despercebida. É a mesma impactante experiência de comunhão de almas que Merton relatará de seu encontro com Suzuki e com Dalai Lama. A foto hoje bem conhecida de Nhat Hanh ao lado de Merton entrará para o rol das célebres imagens do “álbum” mertoniano. A afinidade de ambos é tão expressiva que já mereceu um estudo específico a partir de um enfoque comparativo.<sup>380</sup> Dois anos e meio depois da morte de Merton, Nhat Hanh retribui o tributo, lembrando-se do amigo católico que optou por sempre permanecer no mosteiro, diferente do monge vietnamita que percorreu o mundo, com as seguintes calorosas palavras:

Thomas Merton estava no mosteiro mas não pode ser confinado àquele lugar. Quando você é um homem de paz, mesmo que você se oculte em uma montanha, você está trabalhando pela paz. Se você não é um pacifista, então como poderá trabalhar pela paz? Aqueles que estão em manifestações, marchas como estas, podem ser menos pacifistas do que alguém que está em seus aposentos em uma montanha [...] Thomas Merton – sua vida, seus sentimentos, seus ensinamentos, e seu trabalho – são suficientes para provar sua coragem, sua determinação, sua sabedoria. Ele fez mais pela paz do que muitos que estavam no mundo.<sup>381</sup>

Voltando ao tributo escrito por Merton em homenagem ao monge vietnamita, destaquemos as conhecidas palavras com que abre o texto, palavras agudas e fortes:

<sup>378</sup>Ibid., p.76.

<sup>379</sup>Este pequeno mas precioso texto de Merton está disponível em: MERTON, Thomas. *Faith and Violence*, p.106; MERTON, Thomas. *Passion for Peace*, p.260. A propósito ainda do encontro dos dois monges, Nhat Hanh dirá posteriormente que, em suas imediatas afinidades - além da sensibilidade humana e do bom conhecimento sobre o budismo – impressionou-se com a “capacidade para o diálogo” de Merton (In: WILKES, Paul (ed.). *Merton by Those Who Knew Him Best*. San Francisco: Harper & How, 1984, p.151-152). Também é tocante a cena descrita pelo acompanhante John Heidbrink, que descreve como um “carismático momento”, quando Merton recitou trechos do ofício do dia e Nhat Hanh entoou um cântico em vietnamita, ao qual Merton acompanhou. Afirma Heidbrink: “A beleza do momento era a clara evidência de que ambos estavam profunda e extremamente informados um sobre a cultura do outro” (apud KING, Robert H. *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh: Engaged Spirituality in the Age of Globalization*, New York: Continuum, 2003, p.10).

<sup>380</sup>Exatamente o texto já mencionado na nota anterior, KING, Robert H. *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh*.

<sup>381</sup>In: WILKES, Paul. (ed.) *Merton by Those Who Knew Him Best*, p. 151-2.

Thich Nhat Hanh [...] é meu irmão. Ele é mais meu irmão do que muitos que estão próximos de mim pela raça e nacionalidade, porque ele e eu vemos as coisas exatamente do mesmo modo. Ele e eu deploramos a guerra que está devastando seu país. Deploramo-la exatamente pelas mesmas razões: razões humanas, razões de sanidade, justiça e amor. Deploramos a destruição desnecessária, a fantástica e cruel devastação da vida humana, a violentação da cultura e do espírito de um povo exausto.<sup>382</sup>

À frente no texto Merton ressalta outros pontos de afinidade entre ambos. Por exemplo, o espírito livre que permite uma ação livre a favor de seus irmãos movidos pela “dinâmica espiritual de uma tradição religiosa da compaixão” (PP, p.261). Merton ressalta também o espírito zen testemunhado pela postura de Nhat Hanh, sobretudo no sentido de mostrar ao ocidente que o zen não tem nada de esotérico nem de negação, bem ao contrário, pois que “ele tem um raro e único senso de responsabilidade” (PP, p.261). Outra coincidência óbvia que o texto ressalta é o fato de ambos serem monges, mas com um diferencial não tão óbvio, ressaltado por Merton, que é o fato de serem ambos “poetas e existencialistas” (PP, p.261). Por isso, reafirma Merton ao final do texto:

Tenho mais em comum com Nhat Hanh do que com muitos americanos, e não hesito em dizê-lo. É vitalmente importante que tais laços sejam admitidos. Eles são os laços de uma nova solidariedade e de uma nova fraternidade a qual começa a se tornar evidente em todos os cinco continentes e atravessa todas as barreiras políticas, religiosas e culturais para unir jovens em cada país no sentido de algo mais concreto do que um ideal e mais vivo do que um programa. Esta unidade dos jovens é a única esperança para o mundo. Em seu nome eu apelo por Nhat Hanh. O que você pode fazer por ele? Se significa alguma coisa para você, então me deixe conduzi-lo para este caminho: faça por Nhat Hanh o que você faria por mim se estivesse na posição dele. De muitas maneiras eu desejaria estar. (LL, p.262)

Lembremos que esse resoluto e indignado envolvimento de Merton com o que então se denominava “a agonia do conflito vietnamita”, se dá concomitante à sua experiência plena da solidão no eremitério. De dentro mesmo deste mergulho profundo, arranca a expressão de uma profunda simpatia e compaixão por aquele povo, e por outro, soma sua voz à crítica àquela “trágica estupidez” levada a frente pelo governo norte-americano. A figura de Nhat Hanh naturalmente ocupa um papel central neste processo de aproximação e, de certa forma, simboliza em sua pessoa todo o povo vietnamita, sendo assim, o tributo ao monge budista, também pode ser entendido como um tributo àquele povo. No tributo Merton faz questão de ressaltar que talvez Nhat Hanh represente o menos político dos movimentos no Vietnam, não alinhado nem com os partidos e nem com o governo, mas que “representa o jovem, o sem

---

<sup>382</sup>MERTON, Thomas. PP, p.260.

defesa, uma nova categoria de juventude”, também fala “verdadeiramente pelo povo do Vietnam” (PP, p.260). Tanto é assim que, um mês após ter escrito o tributo, em 1966, Merton escreveu um prefácio para a edição vietnamita de sua obra *Nenhum Homem é uma Ilha*, de 1950. A edição no Vietnam foi publicada em 1967. No prefácio Merton, partindo do título do livro, expressão retirada literalmente do verso do poeta John Donne, como já comentado anteriormente, aborda logo em seu início o tema da morte que, em seu silêncio, tem a eloquência de um “professor da verdade”.<sup>383</sup> Um tema aí abordado, obviamente, não por acaso. Na sequência aborda a relação da morte com o tema da compaixão. E, lembrando que o texto fora escrito num momento em que o autor tinha em mente “problemas pessoais dos homens em uma nação em paz”, amplia e atualiza a discussão conectando-a com o “o grande problema da responsabilidade em um mundo que tem agora se tornado uma vasta unidade, e no qual todos estão envolvidos nas vidas e nas alegrias e tristezas dos outros” (RW, p.136). E então entra no tema da Guerra no Vietnam, denunciando o poder destrutivo de seu próprio país e ressaltando que o sofrimento e dores sofridos pelos vietnamitas interroga a todos. Envereda pela crítica à violência, insiste no tema da compaixão e encaminha o prefácio conclamando para um outro tipo de força, o “poder do amor” (RW, p.138). Merton escreverá outros textos sobre o tema assumindo posições claras contra a guerra do Vietnam, recorrendo a vários argumentos de diferentes naturezas, dentre os quais, os argumentos cristãos ocuparam um lugar estrategicamente importante. Por exemplo, algumas notas de declaração de ajuda às vítimas no Vietnam que escreveu em 1967. Dos sete tópicos desta declaração, destaca-se o sexto, onde Merton elenca as razões particularmente cristãs de responsabilidade moral para com as inocentes vítimas.<sup>384</sup> Outro texto igualmente importante é a defesa pública que fez dos membros do Serviço Voluntário Internacional no Vietnam que renunciaram às suas ações e retornaram aos EUA em protesto contra o caminho pelo qual a guerra se enveredava, devastando cada vez mais e de forma desnecessária o país. O texto foi uma oportunidade para Merton explorar um pouco mais o tema e mais uma vez denunciar aquela “atrocidade esmagadora”.<sup>385</sup>

De certa maneira este encontro emblemático dos dois monges era um quadro que antecipava todo um novo contexto de diálogo inter-religioso que estava por vir. King identifica esta “espiritualidade engajada” como um novo paradigma para o encontro das religiões que, por sua vez, na sua opinião, consistiria de “três elementos básicos: prática

<sup>383</sup>MERTON, Thomas. RW, p.135.

<sup>384</sup>MERTON, Thomas. NA, p.265.

<sup>385</sup>Este texto de Merton foi publicado na edição de março de 1968 do periódico *The Catholic Worker*, hoje disponível em: MERTON, Thomas. PP, p.315-321.

contemplativa, ação social e diálogo inter-religioso”.<sup>386</sup> Ressalta ainda o estudioso que este caminho projeta-se como um poderoso facilitador do diálogo na medida em que “cria um espaço interior, livre de preconceitos e convicções dogmáticas, o tipo de espaço psíquico no qual a escuta verdadeira pode acontecer”.<sup>387</sup>

Esse ponto de convergência ocidente-oriental no qual Merton se colocou, abrindo espaço para um frutífero diálogo e para explorar novas dimensões da experiência religiosa, do ponto de vista da mística, particularmente, seria melhor representado talvez pelo encontro Merton-Suzuki. Mas aqui optamos por demarcar o encontro Merton-Nhat Hanh, na medida em que aí a complementaridade contemplação-ação ter-se evidenciado de forma mais plena na medida em que foi explicitamente assumida perante o mundo, oportunizado, naturalmente, por uma questão política e social naquele momento candente e incontornável.

Passemos para a figura de *Gandhi*, outro grande interlocutor espiritual de Merton. E, se recordarmos o Merton editor, convém lembrar que editou poetas que traduziu, sobretudo de língua espanhola e portuguesa; editou também os ditos dos padres do deserto; e editou, ainda, numa tradução livre, de fato uma transcrição, os ditos de Chuang Tzu. Não foram muitos, e, se neste seleto grupo pode ser incluído uma seleção de textos de Gandhi que também editou, pode-se perceber o lugar importante que Merton reservou ao grande líder indiano.

Num primeiro momento, conforme tópicos à frente ainda abordarão, Merton vai em direção a Gandhi no contexto de todo o seu envolvimento com a luta pacifista de oposição a todas as formas de violência e guerra, e, também no contexto do apoio à luta dos negros pelos direitos civis. Na busca e na construção de argumentos políticos, razões morais e fundamentos cristãos, Merton encontrou na filosofia de Gandhi sobre a não-violência uma importante referência e inspiração.

No que pese a evidente e assumida conotação política de confrontação ao poderio abusivo e espoliador da Inglaterra no caminho da não-violência adotado por Gandhi, Merton foi capaz de perceber que, em última instância, a filosofia da não-violência (*Ahimsa*) e a ação não-violenta (*Satyagraha*) fundava-se em uma profunda e madura espiritualidade, que deitava raízes no *Dharma* indiano. Merton reconheceu este aspecto, tanto que nos textos que escreve sobre o grande líder indiano enfatiza as concepções filosófico-religiosas que sustentam o movimento, dando-lhe consistência, profundidade e abrangência. Em consonância com este enfoque de Merton, King ressalta que, embora Gandhi não fosse um místico, no sentido estrito do termo, “era um ativista com uma visão contemplativa”, traço ao qual Merton

---

<sup>386</sup>KING, Robert H., *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh*, p.35.

<sup>387</sup>Ibid., p.35.

reconheceu; e, sugere ainda o autor que “a vida de Gandhi foi um modelo de espiritualidade engajada antes que tal termo existisse”. Assim, “ele trouxe práticas espirituais normalmente associadas à autopurificação no sentido de responsabilizar-se pela reforma da sociedade, ancorando-se nos mais altos princípios éticos de sua religião para mudar a estrutura social dominante, e explorou a sabedoria das diversas tradições religiosas em um esforço de sanar as profundas divisões em seu país”.<sup>388</sup>

Além dos costumeiros e sempre ricos comentários em diários e cartas, ainda que de passagem, Merton escreveu dois textos importantes sobre Gandhi. Um deles, *Um Tributo a Gandhi*, incluído em *Sementes de Destruição*, publicado em 1964. Texto bastante significativo. É também significativo o fato de, tanto o texto dedicado a Nhat Hanh, quanto este dedicado a Gandhi, tomarem a forma de um tributo. Não se pode deixar de reconhecer neste gênero textual escolhido um sinal evidente de uma íntima afinidade, própria daquela “comunhão em profundidade” que falávamos no tópico sobre o diálogo. É também o testemunho de uma amorosa fraternidade que quer se fazer pública. Tanto a expressão “meu irmão” no título do texto dedicado a Nhat Hanh, quanto o termo “tributo” escolhido para igualmente intitular o texto dedicado a Gandhi, são expressões muito honrosas que reservam aos coirmãos elogiados, um lugar de diferenciada dignidade.

O outro texto é o longo ensaio que introduz a já mencionada edição que Merton fez de textos selecionados de Gandhi, precisamente – *Gandhi e a não-violência*, também publicado em 1964.<sup>389</sup>

No tributo Merton recorda que sua simpatia por Gandhi remonta desde os tempos do colégio, na Inglaterra, quando, discordando da maioria, inclusive dos professores, já se colocava a favor da causa do grande líder. Demonstrava já ali uma precoce acuidade na percepção dos processos sociais bem como na capacidade de analisá-los, assim como uma coragem que sempre o acompanhará na tomada de posições, com todos os riscos e incompreensões que esses posicionamentos pudessem acarretar.

Frente a um possível questionamento sectário quanto a relação Gandhi-Cristandade, Merton ressalta a profunda afinidade que o líder por várias vezes expressou para com a ética veiculada pelo Evangelho, bem como sua tocante simpatia para com a figura de Jesus. Ressalta que a ação política de Gandhi não era apenas um programa de ação, mas tinha uma base mais profunda “regida por princípios de uma sabedoria religiosa e filosófica” (SD, p.223). Lembra ainda que Gandhi tinha um conceito a respeito da relação do homem com o

---

<sup>388</sup>Ibid., p.156-157.

<sup>389</sup>MERTON, Thomas. *Gandhi e a não-violência*, Petrópolis: Vozes, 1967. (Abreviado GNV)

seu próprio interior “informado pela herança contemplativa do hinduísmo, e também pelos princípios do Karma Yoga que, no seu pensamento, ligaram-se com a ética dos Evangelhos” (SD, p.224). Neste contexto, para Gandhi, a política era inseparável da religião, a adoração se prolongava na ação de tal forma que “a intervenção do homem na vida ativa da sociedade era, ao mesmo tempo, por sua própria natureza, o *svardharma*, isto é, o seu próprio serviço pessoal (a Deus e do homem), e a adoração, a *yajna*” (SD, p.224). Não era uma ação utilitarista ou para segurança pessoal, mas um ato de liberdade interior. Assim, a ação não-violenta, *Satyagraha*, ganha seu verdadeiro sentido, conforme nota Merton: “Gandhi realçou a importância de que o indivíduo, ao entrar na ação política, o fizesse com uma força espiritual perfeitamente lúcida e operante, a força do *Satyagraha*, ou seja, uma dedicação pacífica em benefício da verdade, uma força espiritual e religiosa, uma sabedoria na oração e no jejum” (SD, p.225). Merton reconhece aí a mesma força espiritual dos santos da tradição cristã e, aproveita a ideia para fazer a crítica de uma dedicação espiritual restrita “à sacristia, ou ao escritório, e separada da ação política”, que traduziria uma “pseudoespiritualidade” (SD, p.225). No momento histórico em que Merton escrevia, em que a política era rotineiramente construída sobre a mentira, reconhece em Gandhi um nítido referencial, que faz dele um líder político totalmente distinto, pois “Gandhi se preocupa mais com a verdade e com o trabalho, o *svardharma*, mais do que com o possível sucesso de suas táticas” (SD, p.226). O *satyagraha*, nota Merton, é matéria de voto, no sentido religioso do termo, portanto “de adoração do Deus da Verdade” (SD, p.226). Há pois um profundo significado implicado nesta ação do *satyagraha*, dimensão que talvez o ocidente tenha dificuldade de reconhecer. Esclarece que para Gandhi “a palavra *satyagraha* significava, acima de tudo, a recusa em se afirmar a palavra ‘não-violência’, bem como a palavra ‘paz’, quando a intenção era, na verdade, a ‘violência’ e a ‘destruição” (SD, p.228). O paralelo da tradição bíblica que imediatamente surge ao leitor, é com a rica expressão bíblica do *shalom*, que não é a mera ausência de guerra mas, que como sobejamente já demonstrou o melhor da exegese bíblica, abarca um estado de plenitude de vida muito mais amplo. Outro aspecto também apontado por Merton, é que a palavra exigia mais do que uma mera boa intenção, uma espécie de bem estar subjetivo consigo mesmo, ela exigia uma demonstração efetiva. Não só em relação ao cristianismo, mas numa visão ainda mais larga afirma que “a ação político-religiosa de Gandhi baseava-se em uma antiga metafísica do homem, numa sabedoria filosófica comum ao hinduísmo, ao budismo, ao islamismo, ao judaísmo, e à cristandade: isto é, de que ‘a verdade é a lei profunda do nosso ser” (SD, p.228). Sua ação vinha, portanto, atravessada por “uma intuição religiosa do *ser*, no homem e no mundo” (SD, p.228). Essa sabedoria, baseada mais na experiência do

que numa lógica, reconhece que “o caminho para a paz é a verdade” que, para ser atingida, e aí voltamos ao elemento contemplativo, é uma verdade que, como “verdade primeira e fundamental deve ser procurada com relação ao nosso próprio ser interior, o que acarreta, por sua vez, o recolhimento e a vigilância que nos transporta para aquele silêncio onde apenas o Ser conversa conosco com toda a sua simplicidade” (SD, p.229).<sup>390</sup>

A introdução que apresenta os textos selecionados de Gandhi, de fato um ensaio, inicia com uma reflexão de Merton, hoje mais do que nunca atual, sobre a incapacidade do ocidente, preso a seu modelo de conhecimento calcado nas ciências, de compreender o oriente e suas “sabedorias antigas”, cuja sapiência ancora-se em outros paradigmas que não os abstratos e experimentais. Essa atitude deve-se a um misto de arrogância e ignorância, o que certamente condicionou a forma como o ocidente (in)compreendia Gandhi. Mas Merton alimentava algumas esperanças ao reconhecer que “a comparação entre a filosofia religiosa oriental e a ocidental está, em nossos dias, atingindo um certo nível de seriedade. Isso constitui um pequeno e esperançoso sinal” (GNV, p.15). Um dado curioso é, como ressalta Merton, que “um dos fatos mais significativos da vida e da vocação de Gandhi foi sua descoberta do Oriente através do Ocidente” (GNV, p.15). Uma observação que faz lembrar um processo mais ou menos inverso de Merton pois, do encontro com o filósofo-monge hindu Brachamari ainda dos tempos da Universidade de Columbia - já movendo-se numa busca religiosa, que passava mais pela literatura de Blake, Coleridge e Huxley - volta-se para a própria tradição ocidental, recomendado por Bramachari (MSP, p.180). Sua jornada mergulhará então na própria tradição cristã-ocidental, até que mais ao fim volta novamente suas atenções ao oriente. Mas, voltando ao líder indiano, Merton ressalta que “a mente indiana que despertava em Gandhi era algo de inclusivo, não exclusivo”, destacando também que sua legitimidade e o reconhecimento de sua liderança por parte do povo indiano se dava por ser portador não de um “pensamento indiano” mas de uma “espiritualidade indiana” (GNV, p.18).

Na sequência do ensaio, Merton toca e explora aspectos que estão também presentes no *tributo*, já comentado acima. A saber, que “o espírito de não-violência brota de *uma compreensão interior da unidade espiritual nele existente*”, pois, esclarece ao seu leitor, “o conceito integral gandhiano de ação não-violenta e *satyagraha* é incompreensível se é considerado como meio de atingir a unidade em vez de ser *fruto da unidade interior já*

---

<sup>390</sup>Uma outra compilação de textos de Gandhi, assim como os compilados por Merton, que foi publicada originalmente com o título *Prayer* e que recebeu na tradução brasileira o belo título de *A roca e o calmo pensar*, traz uma preciosa coletânea de textos esparsos de Gandhi que expressam com riqueza essa dimensão do trabalho interior apontada pelo grande líder, um trabalho que passa necessariamente pela oração, pelo silêncio e pela meditação. (GANDHI, Mahatma. *A Roca e o Calmo Pensar*. São Paulo: Palas Athena, 1991.)



*realizada*” (GNV, p.19). Essa ação, como fruto da unidade e liberdade interior, e não fundada em interesses, é que, na opinião de Merton, de certa forma explicava seu “insucesso aparente” (GNV, p.19). Percebe-se que Merton faz uma leitura que guarda bastante afinidade com suas concepções antro-po-teológicas, conforme já mencionadas em outros tópicos, na medida em que está abordando o tema da divisão interior, da alienação, do falso e do verdadeiro eu, e via nesse apelo gandhiano para a unidade interior, pelo caminho da *satyagraha*, uma possibilidade de superação e cura dessa divisão interna, portanto ela não era e não podia ser uma mera técnica.

No restante do texto Merton prosseguirá ressaltando o “elemento contemplativo necessário a *toda* vida” (GNV, p.21) e que não faltou a Gandhi em sua carreira eminentemente ativa. Merton recorre de forma cuidadosa ao conhecido estudo de Hannah Arendt – *A condição humana*, resguardando as diferenças entre a *polis* grega e a estrutura hierárquica da sociedade indiana, para aprofundar essa relação da ação e contemplação, da vida pública e do espaço privado. Insiste que “a vida pública de Gandhi de grande risco, inteiramente exposta”, expressava algo sagrado, sendo por exemplo, o jejum, além de um ato político, “um ato de adoração e um testemunho à verdade universal”, fiel ao *dharma* indiano (GNV, p.23). O sagrado não se resumia à esfera privada e permeava toda a atividade pública. A sacralidade da vida, e a convicção de que “o amor é a lei de nosso ser”, é, para Merton, “a pedra angular de toda a vida, a ação e o pensamento de Gandhi” (GNV, p.27). Liberdade, verdade e amor, seriam os três conceitos-chave que se depreendem dos dois princípios indianos que sustentaram a ação de Gandhi: *Ahimsa* (não-violência) e *satyagraha* (a ação não-violenta), calcados no *dharma*.

O texto oferece vários outros elementos e correlações, no entanto, do que até aqui se destacou, é suficiente para realçar que Merton se afina totalmente com este espírito vasto, profundo e universal de Gandhi, enraizado numa rica vida interior. Ao se ler as palavras de Gandhi, por ele selecionadas, é como se o leitor reconhecesse o eco das próprias palavras de Merton. Senão vejamos: “Se o amor ou a não-violência não forem a lei de nosso ser, todos os meus argumentos caem por terra” (GNV, p.49), ou ainda, “A raiz da *satyagraha* se encontra na oração. Um *satyagrahi* confia em Deus para ser protegido contra a tirania da força bruta” (GNV, p.57); também “Onde existe *ahimsa* está a Verdade e a Verdade é Deus. Como Ele se manifesta não sei dizer. Sei unicamente que Ele tudo penetra, e onde Ele está tudo vai bem” (GNV, p.62), e assim multiplicam-se as declarações, entre a doçura e a firmeza.

Por fim, trazemos a pessoa de *Simone Weil*. Merton teve contato pessoal com Cardenal, Heschel e Nhat Hanh. Simone Weil, assim como Gandhi, foi uma personagem com

a qual Merton não se encontrou, o que seria bastante previsível dada a cronologia de vida de ambos. Isso não impediu que Merton tomasse contato com os seus textos e, ainda que com alguma relutância, demonstrasse expressiva afinidade com ela. Uma identificação precoce se levarmos em conta que a grande filósofa francesa estava, naquela época, longe de ocupar o papel tão especial no pensamento cristão como ocorre hoje.

Waldron identifica uma profunda identidade entre ambos, ressaltando que quem primeiro percebeu essa proximidade foi o grande escritor polonês Czeslaw Milosz, com quem Merton se correspondeu de forma intensa. E, de fato as cartas de Merton ao escritor polaco fazem muitas referências a Simone Weil, dando inclusive a entender que Milosz pode ter sido um instigador no sentido de que Merton lesse e se apropriasse mais das ricas intuições da pensadora francesa. Numa das primeiras referências em tais cartas, Merton comenta, “posso entender que busque algo em Simone Weil e estou contente de que a tenha traduzido” (CE, p.77, em 28/02/1959).

As cartas de Milosz provavelmente traziam elementos de Weil aos quais Merton não se sentia capaz de captar em sua inteireza, quando responde ao escritor com frases do tipo “Terei que introduzir-me um pouquinho em Simone Weil. Minha relação com ela é superficial” (CE, p.81 em 21/03/1959). Um ano depois ainda reafirmava o mesmo desejo já arriscando algumas aproximações: “Terei que ler a Simone Weil. Sei que é admirável e o que li sobre ela me atrai. Segundo captei aqui e ali a partir de observações de outros, seu pensamento compatibiliza com o meu”, mas ainda reticente lamenta, “mas os livros dela que olhei até agora não me atraíram, talvez porque estavam em inglês” (CE, p.89, em 06/05/1960). Provavelmente não seja só a questão da língua, tudo indica que, por alguma razão, ainda não mergulhara nos grandes textos “místicos” de Simone Weil tais como *Espera de Deus* ou *A Gravidade e a Graça*.

Em 05/06/1961 já pode afirmar: “Nas profundezas tenho em mim muito de Péguy, mais de Simone Weil do que havia notado, e certamente não permiti que o resultara visível a ninguém. Há momentos nos quais me sinto espiritualmente excomungado” (CE, p.98), e prossegue a longa carta criticando em tom melancólico um certo “otimismo que banaliza o cristianismo e que o torna absurdo, o esvazia”. A carta como um todo tem o mesmo tom da famosa *Carta* da filósofa, de fato um texto, endereçada a *um religioso*. Praticamente a mesma ideia, embora sucintamente, é tornada pública por Merton quando escreve as seguintes palavras: “Minhas reflexões depois de ouvir essa barulhenta gravação [refere-se a algumas ‘fitas litúrgicas’ que eram tocadas no refeitório do mosteiro, para ele ‘arenga ensurdecadora’]: Simpatia, compreensão em relação a Péguy e Simone Weil que preferiam não se colocar no

meio da página catolicamente aprovada pela censura, mas permanecer na margem. E lá ficaram como pontos de interrogação: interrogando não Cristo, mas cristãos” (REC, p.48).

Além da mediação de Mislosz, o que ajudou bastante a Merton nesta vagarosa aproximação a Simone Weil, foi a leitura da biografia da filósofa escrita por Jacques Cabaud. Suas anotações em seu diário entre os dias 02 a 04 de março de 1965, quando da leitura desta biografia, revelam um verdadeiro embate interior que Merton travava com o original pensamento da filósofa. No dia 02 registra: “estou finalmente conseguindo compreendê-la, e tenho uma grande simpatia por ela, embora não possa concordar com muitas de suas atitudes e ideias. Basicamente – fico maravilhado com o que dela me perturba. Algo acontece. Em sua experiência de Cristo, por exemplo. ‘Gnóstica’ mais do que “mística”.[...] Sua mística da ação e ‘o mundo’ é seu verdadeiro clima – agora familiar – e penso, mais autêntico”. As anotações do dia 03 iniciam-se com uma certa hesitação: “Embora esteja desconfortável com as descrições imaginativas de Simone Weil de sua experiência de Cristo, penso que seu misticismo é basicamente autêntico. Embora não possa aceitar suas ambiguidades dogmáticas, penso que suas razões (razões pessoais) para não se juntar à Igreja sejam sinceras, profundas, e desafiantes.” E, da hesitação para a empatia, prossegue, “o que me impressiona nela é sua *malheureux* [...] a compreensão de que o amor de Deus deve quebrantar o coração humano”, e finaliza com citações da filósofa sobre o sofrimento humano e o desapego. E, no dia 04, parece render-se definitivamente à força do pensamento da grande filósofa: “Devo admitir que estou grandemente fascinado por Simone Weil” com a ressalva de que “ela deve ser tomada como um todo e em seu contexto, pois, “independente de como ela era, o significado total de seu pensamento deve ser encontrado não pelo isolamento, mas situando-se em seu diálogo com seus contemporâneos”. Mas, por outro lado, “a forma como situar suas desconfortáveis intuições é colocá-la à parte e olhá-la como se fosse um fenômeno isolado”. E completa ressaltando que “seu não-conformismo e misticismo” vão na contramão da tendência materialista de nosso tempo e nesse sentido sua contribuição é de convocarmos a nos mantermos humanos. E as anotações do dia terminam com a informação de que “esta manhã rezei uma Missa Requiem para Simone Weil, e também falei a respeito dela em uma conferência aos noviços”.<sup>391</sup>

Retornando ao estudo mencionado de Waldron, o mesmo ressalta alguns pontos de afinidades entre ambos. Lembrando que Merton deixa transparecer em seus diários que não possui um método de oração, vivendo-a mais como um caminho permanente e cotidiano, propõe que este caminho seja compreendido exatamente no sentido da “atenção” tal como a

<sup>391</sup>MERTON, Thomas. DWL, p.212-213.

entende Simone Weil. Reconhece aí uma congruência entre ambos.<sup>392</sup> Este aspecto pode ser sintetizado na extraordinária expressão de Simone Weil, que bem pode ser aplicada a Merton também: “A atenção, em seu grau mais elevado, é a mesma coisa que a prece. Ela supõe a fé e o amor. A atenção absolutamente sem mistura é prece”; a filósofa falará também da atenção como uma “ação não ativa da prece na alma”.<sup>393</sup> Tanto em Simone Weil como em Merton, esta atitude da atenção, um “esforço negativo”<sup>394</sup>, uma supressão do pensamento, pressupõe o esvaziamento e o desapego. E, o outro aspecto ressaltado pelo autor é a atitude que identifica como a de apreciadores da beleza (*the connoisseur of beauty*).<sup>395</sup> Na realidade dois aspectos que em ambos se completariam, a sensibilidade estética e a disponibilidade interior que possibilitariam uma serenidade e uma experiência ampla e plena da contemplação.

Além deste percurso mais pessoal e interior, interessou a Merton em Simone Weil, no sentido mais público, tanto a relação contemplação/ação como o tema da violência. Merton dedicou-lhe um pequeno ensaio intitulado *Pacifismo e Resistência em Simone Weil*, de fato uma resenha da biografia de Jacques Cabaud incluída em *Faith and Violence*, de 1968, que se abre com as seguintes palavras:

Como Bernanos e Camus, Simone Weil é um dos brilhantes e profundos pensadores franceses que foram capazes de articular as mais profundas preocupações da Europa na primeira metade deste século. Mais controversa, talvez mais genial do que os outros, certamente mais difícil de ser situada, ela pode ser chamada de todos os tipos de nomes, tanto bons como ruins e frequentemente contraditórios: gnóstica e católica, judia e albigense, medievalista e modernista, platonista e anarquista, rebelde e santa, racionalista e mística. (FV, p.76)

De fato “um enigma”, na medida em que escapa a todas essas tentativas de classificação. Afirma ainda que “poucos escritores têm um pensamento mais significativo do que o dela sobre a história de nosso tempo e uma melhor compreensão de suas calamidades” (FT, p.77).

Esses dois pontos – uma congruência no tipo de experiência contemplativa e, ao mesmo tempo, uma aguçada sensibilidade para com o sofrimento humano – nos permitem retomar e acentuar o traço a que o tópico se propõe. Demonstrar uma afinidade que se dá exatamente pela convergência dessas duas dimensões humanas.<sup>396</sup>

<sup>392</sup> WALDRON, Robert. *Thomas Merton*, p.2.

<sup>393</sup> WEIL, Simone. *A Gravidade e a Graça*, São Paulo: Martins Fontes, 1993, p.128.130.

<sup>394</sup> WEIL, Simone. *Espera de Deus*. Lisboa: Assírio & Alvim, 2005, p.102.

<sup>395</sup> *Ibid.*, p.14ss.

<sup>396</sup> Estes aspectos, dentre inúmeros outros, têm sido desenvolvidos por Maria Clara Bingemer, grande estudiosa de Simone Weil no Brasil. Ver: DI NICOLA, Giulia Paola; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (orgs.). *Simone*

Talvez a relação Merton-Weil tenha sido uma relação mais anunciada do que acontecida propriamente dita, o que não impede o estudioso e o leitor de hoje de reconhecer - como intuía Milosz e como fez o estudo de Waldron - uma profunda afinidade em ambos. Milosz que conheceu os grandes textos religiosos de ambos, estava numa posição que lhe permitia reconhecer a convergência no pensamento das duas grandes figuras, algo que o próprio Merton percebia mas ainda não o vislumbrava em toda a sua abrangência.

Finalizemos com a observação de que, esses poucos, mas suficientes elementos ressaltados para demonstrar a afinidade e proximidade de Merton com as figuras aqui escolhidas, não se pretendem a um mero caráter ilustrativo. Dado ao tipo de espiritualidade expresso em tais figuras, entendemos que o tópico corrobora quanto à hipótese central da pesquisa, de que a experiência contemplativa de Merton não se constituiu numa espiritualidade alienante, e, bem ao contrário, aprofundou sua experiência do mundo e do humano, do ser no mundo. Corrobora no sentido de que percebemos aí o tipo de companheiros de viagem a quem Merton estava à procura, que autores admirava. Com suas respectivas experiências religiosas, povoaram a ecologia mental de Merton, para recorrer a uma de suas expressões, e ocuparam um lugar especial nesta topografia religiosa e intelectual. Faz muita diferença, pois não nos parece coincidência que muitos desses expressem uma espiritualidade exatamente de profunda compaixão e de um resolutivo engajamento nas questões sociais.

## Capítulo 6: CONTEMPLAÇÃO E AÇÃO PROFÉTICA

Em carta a Dom Leclercq, em 1968, Merton afirma que a vocação do monge no mundo moderno não é a de simplesmente sobreviver e sim a de profetizar.<sup>397</sup> A solidão, o silêncio e a oração não devem significar a fuga do mundo, mas sim um recolhimento necessário, um distanciamento, no sentido de agir com mais discernimento neste mesmo mundo.

Merton pode ser reconhecido como um autêntico e contundente ativista. Não apenas se preocupou com os temas e questões de seu tempo como tornou públicas suas posições e usou no limite do possível a sua influência a favor das lutas sociais e políticas daquele momento.

De maneira bastante expressiva, já está presente em Merton, sobretudo na década de 1960, aquela inter-relação que se fará presente na teologia latino-americana, a partir da década de 1970, entre espiritualidade e libertação, entre fé e luta pela justiça. Pensamos, sobretudo, em autores como Gutierrez, Boff e Galilea, que também evidenciaram a necessária imbricação entre espiritualidade e libertação, entre contemplação e ação. E, melhor avaliando, pode-se encontrar esta conexão com a teologia latino-americana até mesmo bem anteriormente. Duas pistas diretas nos permitem esta conexão. Primeiro, lembremos mais uma vez que um dos introdutores do pensamento e da obra de Merton no Brasil foi Alceu Amoroso Lima, o Tristão de Ataíde, que, como se sabe, além de ter sido um dos maiores intelectuais do pensamento brasileiro no século XX, passou também por uma profunda e pública conversão marcada por uma intensa espiritualidade, e esteve largamente comprometido com o pensamento social de uma certa ala do catolicismo brasileiro. Parece-me, pois, que não é coincidência o fato do grande intelectual ter se aproximado, dentre outras possibilidades, exatamente da figura de um monge trapista, certamente reconheceu aí essa convergência do espiritual com o social. E, de novo, o nome de Ernesto Cardenal precisa ser citado, pois foi uma figura que claramente estabeleceu uma ponte entre Merton e a América Latina. Lamentavelmente, a nosso ver, a recepção da teologia de Cardenal na América Latina, e, especificamente no Brasil, se deu de forma parcial. Conheceu-se e falou-se muito no Cardenal dos *Evangelhos de Solentiname*, o religioso engajado e figura pública da luta pela justiça na Nicarágua, mas falou-se muito pouco, se é que se falou, no Cardenal contemplativo, que

---

<sup>397</sup>HART, Patrick (ed.). Jean, *Survival or Prophecy? The Letters of Thomas Merton & Jean Leclercq*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002, p. 175.

desenvolveu sua espiritualidade, como já demonstrado, no discipulado com Merton. Tal como em Merton, também não é possível e não é justo dividir estas duas facetas, a do contemplativo e a do ativista, já que ambas mutuamente se determinam.<sup>398</sup> Mas a aproximação de Merton com a América Latina é ainda mais ampla. Seu *Diário Secular* é em boa medida a descrição de sua viagem a Cuba que muito o impactou. Correspondeu com escritores, intelectuais e religiosos latino-americanos. Já nos referimos ao seu desejo, por anos acalentado, de abrir um mosteiro na América Latina, vendo aí a possibilidade de implantar modelos monásticos mais compatíveis com aquilo que vislumbrava como um ideal de simplicidade e de vida contemplativa mais autênticos.

Inserida nesta perspectiva de uma espiritualidade encarnada e concreta, em que a experiência contemplativa funciona como o impulso para uma ação profética, o presente capítulo pretende aprofundar exatamente esta dimensão, abordando alguns dos temas sociais com os quais Merton mais se envolveu.

## 6.1 Crítica social e responsabilidade

Este é um importante aspecto que vem sendo acentuado nos estudos sobre a vida e a obra de Merton.<sup>399</sup> O compromisso social de Merton é inequívoco, e, seus ensaios em torno da questão manifestam de forma explícita e corajosa suas opções e exortações. Esta conexão permite até pensá-lo como um dos possíveis precursores da teologia latino-americana.<sup>400</sup>

Shannon, na consagrada biografia já citada, lembra que em sua autobiografia Merton afirmara que desde que entrara para a vida religiosa nunca tivera o menor desejo de retornar ao mundo.<sup>401</sup> De fato ele nunca retornou no sentido de abandonar o mosteiro mas, lembra o autor, havia uma jornada interior que prosseguia intensa e cheia de surpresas. E esta jornada interior trouxe-o, por fim, como monge, de volta ao mundo, mas um mundo agora

---

<sup>398</sup>MERTON, Thomas; CARDENAL, Ernesto. *Correspondência (1959-1968)*. Madrid: Trotta, 2003. Também a obra já citada, CARDENAL, E., *Vida Perdida*. Quanto à influência direta de Merton sobre as opções sociais de Cardenal, não há dúvida. De certa maneira a comunidade criada por Cardenal em Solentiname é a realização do próprio projeto que Merton tantas vezes vislumbrara para a América Latina.

<sup>399</sup>Além da obra já citada de BAKER, James Thomas. *Thomas Merton Social Critic*; KELLY, Frederic Joseph. *Man before God: Thomas Merton on Social Responsibility*, Garden City: Doubleday & Company, 1974; GIVEY, David W. *The Social Thought of Thomas Merton*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983; INCHAUSTI, Robert. *Thomas Merton's American Prophecy*. Albany, New York: State University of New York Press, 1998.

<sup>400</sup>Esta é a hipótese explorada em importante e pioneira pesquisa de doutorado: BERTELLI, Getúlio A. *Mística e Compaixão: A teologia do seguimento de Jesus em Thomas Merton*. São Paulo: Paulinas, 2008.

<sup>401</sup>MERTON, Thomas. MST, p.347.

“transfigurado pela sua visão contemplativa. Pois sua solidão havia-lhe provido o que toda verdadeira solidão deve trazer: compaixão”, e acrescenta o autor:

Encontrando Deus em sua solidão, ele encontra o povo de Deus que é inseparável de Deus e que, no mais profundo nível de seu ser (o nível que somente a contemplação pode encontrar), estão um com o outro em Deus, o Fundamento Escondido do Amor de tudo que é. Este tipo de compaixão gerada na solidão (algo como o *karuna* de Buda, nascido de sua iluminação) o conduz a olhar de novo para o mundo que tinha deixado; o que ele viu era um mundo redimido por Cristo, mas necessitando de se conscientizar de que fora redimido e o que significa ser redimido. Ele viu um mundo cheio de homens e mulheres cegos pelas ilusões, sem saber quem eram e qual destino permanece reservado para eles. Era um mundo entorpecido por uma cultura tecnológica que conspirava em esconder do povo a verdade de sua humanidade e seu direito de ser verdadeiramente livre. Ele tinha responsabilidades para com aquele mundo do qual não poderia evadir simplesmente porque vivia em um mosteiro. Na verdade, sua vida no mosteiro ajudou-o a ver quão verdadeiramente responsável era pelo mundo de seu tempo.<sup>402</sup>

É em torno deste grande retorno que giram as anotações de seu *diário* deste período que não casualmente recebeu do editor o título de *Turning Toward the World*, perfazendo o período de 1960-63. Um retorno processual, é preciso lembrar, seguindo mais a “geografia de uma jornada interior” do que o registro estreito e preciso dos calendários, lembra seu biógrafo. Gradual mas que caminha para uma espiritualidade cada vez mais compromissada com seu tempo, como anota no diário em 23 de outubro de 1961:

Eu estou talvez em um ponto de virada (*turning point*) em minha vida espiritual: talvez lentamente vindo para um ponto de maturação e de resolução de dúvidas – e de esquecimento dos temores. Caminhando para uma conhecida e definitiva batalha. Possa Deus proteger-me nela. *The Catholic Worker* enviou um comunicado à imprensa a respeito de meu artigo, ao qual deve haver muitas reações – ou não. De qualquer modo parece que eu sou um dos poucos sacerdotes católicos no país que têm declarado uma completa e intransigente luta pela abolição da guerra, pelo uso da não-violência na resolução de conflitos internacionais. Portanto por implicação não somente contra a bomba, contra testes nucleares, contra submarinos polares mas contra toda violência. Isto terei inevitavelmente que explicar em seu devido tempo. *Ação* não-violenta, não meramente passividade. Como vou me explicar e defender uma posição definitiva a tempo quando leva ao menos dois meses até mesmo para um pequeno artigo passar pelos censores da Ordem, é uma questão que não posso tentar responder.<sup>403</sup>

<sup>402</sup>SHANNON, William H. *Silent Lamp*, p.178.

<sup>403</sup>MERTON, Thomas. *TTW*, p.172. Quanto ao artigo em questão era um texto a ser publicado em 1962 e que, de fato, foi censurado em sua versão integral pelo então Abade superior da ordem de Merton, Dom Gabriel Sortais, que o proibia de produzir qualquer texto sobre guerra e paz. Recentemente foi finalmente publicado na versão integral e já está disponível em português, inclusive com duas introduções que recuperam toda a história do texto ressaltando a sua incrível atualidade: MERTON, Thomas. *Paz na Era Pós-Cristã*. Aparecida: Santuário, 2007. (Abreviado PEP)



Neste diário, dos anos 1960-63, destaca-se particularmente uma reflexão em aguda e inquieta articulação com fatos da realidade diante dos quais sente não poder ficar calado. Pode se ter uma ideia da intensidade eletrizante de sua vida neste momento quando se lê reflexões como essas: “Mas o que é a participação da solidão em minha posição? Não a solidão por amor próprio, como uma retirada, um refúgio: mas pelo bem do entendimento, sabedoria, ampliando necessariamente um certo compromisso” (TTW, p.8, em 05/06/1960). Ou ainda, “Descobrir *todas* as implicações sociais do Evangelho não por estudá-los mas por vivê-los, e me unir explicitamente com aqueles que preveem e trabalham por uma ordem social – uma transformação do mundo – de acordo com estes princípios: primazia da *pessoa* - (portanto justiça, liberdade, contra a escravidão, paz, controle da tecnologia etc). Primazia da *sabedoria e amor* contra materialismo, hedonismo, pragmatismo etc.)” (TTW, p.9, em 06/06/1960). Mais a frente encontramos: “Trabalho. Ser um solitário e não um individualista. Não preocupado com a mera perfeição de minha própria vida. Isto, como veem os marxistas, é uma indecente luxúria (porque há tanta ilusão nela). Minha solidão pertence à sociedade e a Deus. São elas simplesmente obras? Solidão por seu especial trabalho, aprofundamento do pensamento e da consciência. A luta contra a alienação. O perigo de uma solidão que é pior do que a alienação.” (TTW, p.74, em 13/12/1960).

E todo este itinerário se dá em um momento, só para se ter uma ideia, em que Merton lê autores como Chardin e Cox, Barth e Bonhoeffer, Heschel e Evdokimov, Arendt e Gilson. Escreve e lê poemas. Corresponde-se com Cardenal e organiza textos de Gandhi. Recebe escritores, representantes de outras religiões, jornalistas e visitantes. Sempre lendo os antigos e os medievais, direcionando-se cada vez mais para os orientais. Projetando já sua futura ermida bem como flertando com a possibilidade de um mosteiro inovador na América Latina. Tudo isso acompanhado de uma permanente revisão da própria vocação e uma severa crítica a certas posturas de sua ordem e da igreja.

Neste contexto, é importante fazer uma referência, ainda que breve, aos ensaios, opúsculos e textos variados que Merton elaborou em toda a década de 1960 com esta perspectiva particularmente combativa. Além daqueles reunidos em livro pelo próprio Merton – *Questões Abertas*, de 1960 e *Sementes de Destruição*, de 1964 - outros estão disponíveis em coletâneas publicadas postumamente.<sup>404</sup>

---

<sup>404</sup>MERTON, Thomas. *Faith and Violence*: Christian teaching and christian practice. University of Notre Dame Press, 1968. (Abreviado FT) E editado por William H. Shannon: MERTON, Thomas. *Passion for Peace*: The social essays, New York: Crossroad, 1995. (Abreviado PP) E o já citado *The Nonviolent Alternative*.

Os temas abordados nestes textos dão uma boa medida da amplitude e do compromisso de Merton neste momento, sempre intimamente vinculados a uma espiritualidade compromissada e a uma contemplação ativa. São textos que abordam a defesa da paz e da não-violência bem como a luta contra a guerra e seu poder destrutivo, sobretudo quanto aos riscos da bomba atômica. Neste sentido há textos que prestam tributos a Gandhi, Simone Weil e Thich Nhat Hanh, já referidos. Outro tema bastante abordado é o dos direitos civis enfrentando o tema do chamado poder negro, articulando a relação religião e raça. Também dialoga com as temáticas de secularização e ateísmo daquele momento. Pontualmente temas e questões cruciais são abordados por ele, tais como: Auschwitz, Vietnam, guerra nuclear, guerra fria, abuso de autoridade, a função do Estado, desobediência civil, a crise da linguagem, e outros mais. Não vejo como caracterizar esta intervenção, esta *ofensiva*, para usar a expressão de um de seus famosos textos de 1961 e publicado em 1962<sup>405</sup>, senão como uma dimensão radicalmente profética da contemplação.

O leitor que se debruça sobre os textos de Merton em torno de temas sociais e políticos - sobretudo os ensaios - encontrará, também aí, uma escrita de muita qualidade. Merton demonstra um aguçado senso crítico e uma refinada capacidade de análise, uma pena afiada, experiente e articulada, misto de ensaísmo, jornalismo e crítica social. Ele se entrega de forma tão total ao tema, que o monge parece nem estar mais ali. Ledo engano. Ao ler esses textos, levanto aqui algumas hipóteses interpretativas que ajudam, inclusive, melhor compreender esta presença, aí discreta, do religioso.

Em primeiro lugar a seriedade com que Merton encarava o tema em questão – seja a preocupação com a corrida armamentista no contexto da guerra fria, em especial com a bomba atômica; seja em relação à busca pela paz e a defesa da não-violência; seja a questão racial ou uma postura firme diante do conflito com o Vietnam; seja a crítica ao poderio da técnica e dos ditames de interesses econômicos. E parece querer evidenciar ao leitor esta postura de seriedade. Instaura-se no texto um senso de premência, de urgência e protesto. Não se trata de veleidade nem de passatempo de um religioso levemente interessado em dizer algo ao mundo. É algo muito mais visceral e decisivo. Não sendo assim, talvez nem fosse reconhecido pela sociedade, ou ao menos pelos setores formadores de opinião, como um interlocutor legítimo, membro efetivo da cidade humana. A maneira, por exemplo, como se expressa na introdução deste livro que organizou em 1962, com a participação de dez renomados intelectuais da época, além do próprio Merton, e publicado com o título *Ofensiva*

---

<sup>405</sup>Disponível em português em tradução de Alceu Amoroso Lima: MERTON, Thomas et al. *Ofensiva da Paz*, Petrópolis:Vozes: 1965. (Abreviado OP)

*de Paz*, é uma boa amostra desse senso de urgência e responsabilidade. Aliás, a exigência ética da responsabilidade é acionada aí, de tal maneira, que parece antecipar o hoje reconhecido *princípio responsabilidade*, formulado por Hans Jonas em 1979. Assim se expressa Merton:

É esse precisamente o grande perigo. É com isso que o espírito humanista e cristão, o espírito que deseja a sobrevivência da razão e da vida, tem agora de se defrontar do modo mais decisivo. [...] Somos responsáveis pelo presente e por todas aquelas nossas atitudes e ações que serão desenvolvidas por acontecimentos futuros. É, portanto, supremamente importante que tenhamos mão em nós mesmos e determinemos nunca abandonar nem a nossa razão nem a nossa humanidade. É de importância suprema que não desesperemos de nós mesmos ou do homem, ou de nossa capacidade de resolver nossos problemas. É de suprema importância que utilizemos as faculdades e os recursos de que ainda abundantemente dispomos, e deles nos utilizemos para uma atividade positiva e construtiva na medida de nossas possibilidades. Temos de resistir à inclinação fatal, tanto à passividade e ao desespero quanto à tentação fátua, no sentido do falso otimismo e da despreocupação que nos levam igualmente a aceitar a catástrofe. Em suma, temos de nos importar como homens e, se Cristão, como membros de Cristo.<sup>406</sup>

Aí está: um chamado sério e realista a uma lúcida e esperançosa responsabilidade. É claro que Merton se refere mais aos riscos e possíveis consequências de uma guerra, e Jonas pensa na questão ambiental de um modo geral, mas o problema de fundo é o mesmo: a potência e os riscos da técnica na sociedade contemporânea, especificamente a ocidental.

Tem-se a impressão de que Merton pensa não ser ali, nesses ensaios sociais, a melhor hora e o melhor lugar para discorrer sobre espiritualidade, no seu sentido estrito. Suas meditações sobre a contemplação, nas obras já mencionadas no decorrer deste trabalho, evidenciaram com clareza, nos lugares e nos textos adequados, a relação incontornável, imperativa mesmo, entre contemplação e ação, entre fé e história, entre espiritualidade e compaixão. Aqui, ao menos é essa a impressão que se tem, não é mais necessário retomar e repetir as mesmas afirmações que por tantas vezes fizera (e ainda o faz). É hora de analisar com lucidez e fazer intervenções. No mesmo texto acima mencionado, Merton parte para a finalização da referida introdução, com as seguintes palavras: “Por tudo isso é que se torna vitalmente importante a criação de um clima geral de racionalidade, preservando uma visão humanista larga, tolerante, atenta, sobre a totalidade da vida”.<sup>407</sup> O que não significa que a espiritualidade não esteja aí presente. É exatamente o contrário, ela permeia toda a reflexão e é, de forma discreta mas recorrente, sempre acionada, mas há uma clara ênfase no aspecto racional da questão, num apelo à capacidade humana do bom senso. E, uma outra forma de

<sup>406</sup>MERTON, Thomas. OP, p.10.

<sup>407</sup>Ibid., p. 13.

compreender esta mudança, é supor que neste momento, na dinâmica permanente da contemplação e ação - Maria e Marta – o pêndulo pende neste momento para a atitude aparentemente não-religiosa de Marta, que de fato traduz uma espiritualidade que desvencilhou-se da nem sempre necessária linguagem piedosa.

A legitimidade dessa exigência de Merton por um clima de racionalidade, lucidez e responsabilidade, é justificável, por outro lado, pelo fato de que os temas em questão são realmente complexos e delicados. Exigem leitura e estudo. E Merton se esforça para fazer jus a essa exigência. Mobiliza com propriedade categorias das ciências sociais, da filosofia política e da ética. Num de seus ensaios analisa, por exemplo, na forma de uma contraposição, a posição do Papa João XXIII na Encíclica *Pacem in Terris* quanto à defesa da paz e a posição e legado de Maquiavel, denominado por Merton de “um dos pais da *Realpolitik*” em sua obra *O Príncipe*, a qual Merton se refere como uma “gramática da força”.<sup>408</sup> Neste ensaio, Merton retoma elementos desde a *pólis* grega, passando pela posição de Orígenes, Agostinho e Tomás de Aquino quanto à questão da guerra, chegando à reflexão dos modernos sobre o tema, além do mencionado Maquiavel, passa por Hobbes, Bentham e Mill, culminando na ética kantiana.

O imperativo religioso e, sobretudo cristão, da *responsabilidade*, é também um dos principais temas que percorrem a obra *Paz na Era Pós-Cristã*, obra que será mais detalhadamente comentada no próximo tópico.<sup>409</sup> Aliás, o ensaio acima comentado, muito provavelmente, tem como base apontamentos elaborados inicialmente para serem publicados nesta obra. Por ora, importa-nos dela ressaltar, esse incisivo chamado profético de Merton para que o cristão assumisse uma posição diante do risco da guerra nuclear.

Ainda nesta perspectiva, percebe-se também, nestes seus textos, aquela nítida sintonia com a teologia contemporânea daqueles dias, conforme apontado no tópico dedicado ao tema. É um leitor dessa teologia, está atualizado com seus temas e se coloca numa posição clara e irrestrita a seu favor. Expressivos teólogos daquele momento, tais como Hans Küng, Guardini, Barth e outros, emergem com maior ou menor intensidade em suas reflexões. Em relação a este clima de abertura para o mundo, no espírito do Concílio Vaticano II, dois destes teólogos, sempre presentes, também aqui parecem ocupar um lugar central: do lado católico, Karl Rahner, e do lado protestante, Dietrich Bonhoeffer. Nesta abertura para a cidade humana, destaco as duas categorias teológicas já mencionadas anteriormente, que são abraçadas por

<sup>408</sup>MERTON, Thomas. SD, p.93-182.

<sup>409</sup>MERTON, Thomas. *Paz na Era Pós-Cristã*. A obra traz, por exemplo, ensaios com os seguintes títulos: *Paz – uma responsabilidade religiosa* (p.73); *Podemos escolher a paz?* (p.81); *O cristão como pacificador* (p.107); *Trabalhando pela paz* (p.185); *A escolha cristã* (p.259); dentre vários outros, de um total de dezessete ensaios.

Merton e a partir delas elabora sua reflexão: a “situação de diáspora” formulada por Rahner, e, a visão kenótica de Deus em Bonhoeffer.<sup>410</sup> O contexto aí é o do reconhecimento de que o cristianismo se encontra em um estado de crise no mundo contemporâneo; situação que necessita ser, antes de tudo, reconhecida e depois é preciso avançar para uma resposta compatível e pertinente nessa nova sociedade. Mais uma vez identificamos aí, neste debate em que Merton se insere, um exercício teológico que se reconheceria como aquilo que hoje tem sido denominado de *teologia pública*. Tanto nos temas abordados, como nas categorias acionadas, bem como numa certa confiança na linguagem em termos de uma validação pública do argumento. Um diálogo adulto e aberto com o mundo, a cidade humana.

E, por outro lado, Merton elabora um pensamento teológico que antecipa elementos da *teologia da libertação*, senão vejamos. Em 1967 organiza o conjunto de ensaios que será publicado em 1968 com o título de *Faith and Violence*.<sup>411</sup> A primeira parte da obra recebeu de Merton o seguinte título: *Rumo a uma Teologia da Resistência (Toward a Theology of Resistance)*.<sup>412</sup> Pontua Merton, neste ensaio, que a teologia naqueles dias necessitava focalizar de forma cuidadosa o problema crucial da violência. E insiste, de forma lúcida e para desgosto dos conservadores, que uma possível expressão de violência por parte de “rebeldes” não é nada comparada com uma violência estrutural promovida e sustentada pelo próprio sistema. Sugere que há uma mitologia convenientemente construída para esconder essa realidade e que legaliza o uso da força pelos “grandes criminosos” contra os “pequenos criminosos”, lembrando que essa criminalidade em pequena escala é, de fato, causada pela injustiça em larga escala. De forma incisiva e arriscada acusa esses “bandos de assassinos solidamente organizados cujas operações são globais” (FT, p.4). A propósito do que, esclarece o objetivo de sua obra: “Este livro tem como preocupação a defesa da dignidade e dos direitos do homem contra as investidas e brutalidade das imensas estruturas de poder as quais ameaçam-no, ou por escravizá-lo ou por destruí-lo, enquanto exploram-no em seus conflitos de um ao outro” (FT, p.4).

---

<sup>410</sup>MERTON, Thomas. RT, p.3-13.

<sup>411</sup>Como temos destacado em relação a outros tópicos, também chama a atenção aqui a sintonia de Merton com os temas palpitantes de seu tempo. Em relação a este, da violência, podemos ressaltar, por exemplo, que Hannah Arendt vai publicar em 1970 dois ensaios sobre a violência; assim, Merton antecipa em três anos o tema que será abordado pela grande filósofa. Celso Lafer, que apresenta a obra ao leitor brasileiro, assim se expressa: “*Sobre a violência* é um texto de importância na obra de Hannah Arendt. Representa, muito ao seu modo, um parar para pensar a respeito do tema, suscitado pelo contexto da rebelião estudantil de 1968, pela guerra do Vietnã e pela discussão, no âmbito da ‘nova esquerda’, do papel dos meios violentos de resistência à opressão – como a guerrilha –, particularmente nos processos de descolonização”. (In: ARENDT, Hannah. *Da violência*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009, p.9.) Pode-se afirmar que a convergência dos temas, nos dois autores, não é mera coincidência.

<sup>412</sup>MERTON, Thomas. FT, p.3-13.

Em relação à violência, Merton afirma que “o problema surge, não quando a teologia admite que a força possa ser necessária, mas quando o faz de uma forma que implicitamente favorece as alegações e interesses do poderoso sistema (*establishment*) contra o bem comum da humanidade e contra os direitos dos oprimidos” (FT, p.5). Argumenta que pressupostos “arcaicos e míticos” obscurecem a real questão moral da violência, no século XX, pois tendemos a julgar a violência em termos individuais. Ou seja, continua insistindo que há a tendência a reduzi-la à pequena escala, e declara: “Violência hoje é a *violência do colarinho branco, a burocracia sistematicamente organizada e a destruição tecnológica do homem*” (FT, p.6, destaques de Merton). E, retomando o argumento teológico, acrescenta, “a teologia da violência não deve perder de vista que o real problema não é o indivíduo com um revólver mas a *morte e mesmo o genocídio como um grande negócio*”, cuja “*meticulosa eficiência*” se deve à lógica do sistema que dissolve a responsabilidade individual, conforme apontou Hannah Arendt no conhecido caso de julgamento do nazista Adolf Eichmann, lembra Merton. Assim, insiste que os reais crimes da guerra moderna não são cometidos no fronte e sim nos escritórios e ministérios da defesa, onde não se suja a mão. Lembra que “O assassinato em massa da moderna tecnologia não é diretamente visível, como o assassino individual. É abstrato, corporativo, profissional, legal, livre de sentimentos de culpa e, portanto, milhares de vezes mais mortal e efetivo do que a irrupção da violência vinda do ódio individual” (FT, p.7). Mas, ressalta Merton, “nossa antiquada teologia focaliza, de forma míope, somente a violência *individual*” falhando, portanto, em perceber o real problema. E acrescenta a estes, outros surpreendentes e sofisticados argumentos.

Sob o horizonte da Encíclica *Pacem in Terris*, de João XXIII, que aponta a “lei do medo” presente no mundo contemporâneo, sob a qual ninguém pode viver plenamente, Merton invoca o convite de João XXIII para que o amor reine, e não o medo. E já esclarece, de imediato, para evitar mal entendidos: “A teologia do amor deve procurar lidar realisticamente com o mal e a injustiça no mundo, e não meramente comprometer-se com ele. Tal teologia terá que tomar notas das realidades ambíguas da política, sem abraçar o atraente mito do ‘realismo’ que meramente justifica a força a serviço do poder estabelecido” (FV, p.9) e sinaliza, de forma mais incisiva, “uma teologia do amor pode também, possivelmente, voltar a ser uma teologia da revolução. Em todo caso, é uma teologia da *resistência*, uma recusa do mal que reduz um irmão a um homicida desesperado” (FT, p.9). Aliás, na sequência esclarece que este livro, se não é capaz de responder plenamente às questões, poderá, ao menos, fornecer algum material para uma teologia da “*não-resistência*”, pontuando, de forma mais uma vez surpreendente e ousada que “às vezes a resistência *Cristã*, não obstante enfatizar a

comunicação racional e humana mais do que a força, também admite a possibilidade da força em uma situação-limite quando tudo parece falhar” (FT, p.9). Uma alusão, sem dúvida nenhuma, a ações guerrilheiras como as de Camilo Torres na Colômbia no horizonte de uma categoria filosófica existencial, que é a da situação-limite, formulada por Karl Jaspers. E, avançando, limita um pouco o argumento acima formulado, lembrando que, uma teologia que queira ser ainda denominada de cristã não pode esquecer do significado da Cruz de Cristo e da morte redentora de Jesus, que “ao invés de usar a força contra seus acusadores, tomou todo o mal sobre si e derrotou todo o mal por seu sofrimento” (FT, p.10).

Dois elementos ainda merecem ser ressaltados em todo este posicionamento de Merton. Em primeiro lugar o fato de que seu “pacifismo”, sua posição de defesa da não-violência, na referência explícita a Luther King e Gandhi, não tem nada de ingênuo, sentimental ou simplista, num contexto em que os conservadores reclamavam uma atitude “realista”. A propósito, na primeira parte do livro *Faith and Violence*, Merton analisa três casos que, por vias diferentes, resistiram igualmente ao mal, à mesma “violenta, destrutiva e anti-humana força política do Nazismo” (FT, p.11). Três diferentes formas de resistência cristã. Em primeiro lugar o caso do Padre Jesuíta chamado Alfred Delp, que foi aprisionado sobre a acusação de traição, por ter participado atividade de um grupo antinazista de oposição direta, e, de fato, foi executado. Outro caso é de um camponês alemão, chamado Franz Jägerstätter, que fora condenado pelas autoridades militares germânicas como “inimigo do estado” por ter-se recusado, por várias vezes, a servir nas tropas alemãs, declarando ser uma “guerra injusta”, vindo a ser efetivamente condenado. E, por fim, Merton analisa o caso de Simone Weil, que é um exemplo eloquente de um pacifismo que não se confunde com “passividade quietista e não-resistente”, bem ao contrário, sendo marcada por uma atitude combativa. Como se percebe, também, outro aspecto igualmente digno de nota, é que essa sua proposta de uma *teologia da resistência*, além das fontes propriamente teológicas, deve ser pensada em relação a um contexto em que defendia o direito de objeção de consciência, ou seja, o direito do cidadão, sobretudo o jovem cidadão, de se recusar a pegar em armas, de se recusar a somar-se às forças que guerrearariam contra o Vietnã, por exemplo. Uma postura que implicava quase que automaticamente a acusação de traição à nação, para quem a adotasse.

Outro traço importante desses ensaios sociais de Merton, são as referências diretas a casos e exemplos, fatos concretos daquele momento como a marcha de Washington, a aprovação da Lei dos Direitos Civis, o assassinato de Kennedy, uma bomba em uma Igreja Batista de Birmingham na hora da escola dominical, o incêndio numa escola mista, e por aí

vai. É um elemento importante desses textos pois os reveste de concretude e de veracidade, dando a entender de que não se trata apenas de uma questão de divergência de opiniões, mas implica na denúncia de uma situação social insustentável e anticristã de atentado à vida.

Mais um aspecto perceptível em relação a esses textos, é o horizonte escatológico em relação ao qual eles se situam. Naquele senso de urgência já mencionado, é como se aquele momento representasse um ponto crucial da história. Um “aqui e agora” no tempo, que não admitiria protelações. Os acontecimentos temporais eram lidos por Merton como apontando para um sentido final e transcendente. O contexto, naturalmente, é o da corrida armamentista no momento mais delicado da guerra fria, tendo seu ponto de máxima tensão, em 1962, quando do conhecido episódio envolvendo Kennedy/Castro/Krushev, que gerou uma situação mundial em que o recurso à bomba atômica se apresentou, mais uma vez e agora com um potencial de destruição bem maior, como uma possibilidade real.

Não obstante esse horizonte escatológico, que sinaliza os laços teológicos do cristianismo para além do tema, ao mesmo tempo e de forma particularmente enfática, Merton acentua neste mesmo momento o valor especial da história. O cristianismo está na história. O mistério de Cristo deve ser compreendido na história. É preciso, pois, discernir esse cenário histórico e encontrar indicações do seu sentido mais profundo. A saber, a história não é pensada apenas como uma sucessão de fatos, mas como o desenrolar da existência permeada pelo sentido do humano.

Traduziriam essas categorias cristãs uma perspectiva exclusivista em Merton? É tão evidente que não, que a pergunta só se justifica como uma oportunidade para explorar ainda melhor sua notória abertura dialógica. As categorias cristãs simplesmente demarcam o fato de que, por mais ampla que tenha sido sua visada, e por mais amorosa que fosse sua perspectiva, ele continuava falando – ao mundo e, particularmente aos cristãos – a partir de um lugar demarcado e de uma certa identidade. Aliás, Merton deixa claro em vários textos deste período que o fato da cultura europeia e americana terem sido moldadas por conceitos cristãos, só aumenta a responsabilidade dos cristãos. Há ambiguidades neste fato de cultura, na medida em que, se por um lado foi marcado pelo signo de uma vitória, por outro, traz a marca de um limite e mesmo de uma barbárie, numa alusão clara à delicada e insustentável questão do colonialismo. A discussão de Merton, neste ponto, faz eco a todo aquele debate do século XX sobre as ambiguidades do projeto da modernidade. Afirma Merton que a pretensão de uma “fonte cristã” – falava mais especificamente dos EUA -, ao invés de ser um privilégio a ser invocado, de fato colocava a nação em julgamento.



Neste contexto todo, Merton vai tecendo uma dura crítica à Igreja. Invocando a proclamação de Paulo VI na abertura da 2ª sessão do Concílio Vaticano II, reforça que a Igreja precisa purificar-se e renovar-se. Necessita de uma santificação interior, um reidentificar-se com Cristo.<sup>413</sup> Neste “tempo providencial”, neste *kairós*, está sendo oferecida ao homem branco ocidental e também à Igreja uma oportunidade única de conversão, de *metanoia*. Na questão racial, por exemplo, Merton inverte toda a lógica típica do ocidente cristão. Em vez de ser a Igreja e o cristianismo que oferecem uma oportunidade de conversão, é o negro que “está oferecendo ao homem branco uma mensagem de salvação, mas o branco está de tal modo cego pela sua autossuficiência e sua autoilusão que não reconhece o perigo a que se expõe ao desprezar a oferta” (SD, p.67). E prossegue: “o pecado do homem branco tem de ser resgatado por uma *resposta genuína ao amor redentor do negro por ele*. O negro está pronto a sofrer, até mesmo a morrer, se for necessário, se com isso o homem branco compreender o seu pecado, arrepender-se dele e expiá-lo” e, na sequência, esclarece que esta expiação implica numa “reforma completa do sistema social que permite e alimenta tais injustiças” (SD, p.70-71). Estamos diante de uma soteriologia às avessas, aos moldes proféticos, as posições se invertem, e é a sociedade e religião cristãs que são chamadas à conversão. E, quanto à urgência deste chamado para uma conversão, arremata: “De outra maneira, terá passado em vão o momento da graça. O piedoso *kairós* da verdade se converterá na hora sombria da destruição e do ódio” (SD, p.72-73). É preciso que a Igreja e que o homem branco (cristão) se esvaziem, e é nesse vão do desprendimento, que a brisa suave da graça pode atuar, levando-os à necessária e libertadora conversão.

Ainda ligado a este aspecto, há também uma evidente crítica por parte de Merton àquela típica e hoje já bastante estudada ideologia americana de um “destino manifesto”. Uma nação que se ergue como uma suposta guardiã do mundo.

É perceptível, também, nesses ensaios sociais, uma estratégia discursiva de Merton. Refere-se muito às figuras papais, especialmente João XXIII e Paulo VI. Mas, o que se percebe é que são posições suas, amparadas num discurso oficial. É preciso lembrar que está se dirigindo a uma nação e, particularmente a fiéis, de um extremo e às vezes inacreditável conservadorismo, tendo que prever no horizonte de seu auditório, até mesmo possíveis retaliações por parte de órgãos do governo. A fala de Merton não era bem vista, da mesma forma que não o eram os sermões de Luther King ou as canções de Bob Dylan. Despertavam suspeitas e eram vigiadas de perto.

---

<sup>413</sup>MERTON, Thomas. SD, p.20.

Ainda neste aspecto discursivo, há uma interessante estratégia textual de Merton que é a formulação de uma espécie de diálogo imaginário, onde ele antecipa questões passíveis de serem levantadas pelo “liberal de raça branca”, e as vai refutando.

Outro aspecto que precisa ser mencionado, também, é quanto aos temas sociais enfatizados. Se analisarmos esses temas com o olhar e as expectativas de hoje, tem-se a sensação de um certo anacronismo, já que são assuntos repisados e, em alguma medida, encaminhados, como no caso da questão racial que embora ainda sendo um desafio, encontra-se num outro patamar; e na questão da guerra fria, pode-se falar, até mesmo, num encerramento da questão. Talvez apenas a questão da violência mantenha a mesma atualidade e demande intervenções com a mesma veemência, embora em novas configurações sóciopolíticas. Seja como for, alguns esclarecimentos podem ajudar-nos numa melhor aquilatação do que representou esses delicados temas naquela década particularmente convulsiva, que foi os anos 60.

Um esforço que muito pode contribuir é resgatar todos os acontecimentos cruciais daquele momento e reconstituir, no limite do possível, algo daquele clima, que, naturalmente ultrapassaria o escopo da presente pesquisa e a desviaria de seu foco principal.

Um outro recurso é estabelecer analogias com problemas e desafios de hoje. Por exemplo, toda a análise e crítica que Merton faz aos EUA em relação à guerra fria, fazem todo o sentido e ganham uma incrível clareza para o leitor de hoje se, as referências à “guerra fria” e outras expressões correlatas, forem substituídas pelo termo “terrorismo”. Reconhece-se aí os mesmos ingredientes no debate por parte dos conservadores: um forte dualismo entre um eixo do bem (EUA) e um do mal (comunismo), com aquela recorrente retórica de demonização do outro; uma pressão assustadora sobre qualquer cidadão que se recuse a ser cúmplice das ações americanas (em hipótese alguma reconhecidas como violentas e sim como defensivas), chegando mesmo ao risco do constrangimento de uma acusação pública de traição à pátria; e por aí vai. É em meio a tal ambiente de um tal fanatismo dogmático, ancorado numa lógica supostamente “realista”, que Merton intervém de modo a criar um “clima geral de racionalidade”.<sup>414</sup> É quase inacreditável, mas naquele momento, havia um caloroso debate público quanto, por exemplo, à questão de se construir ou não abrigos que protegessem na hipótese das bombas atômicas serem lançadas. Os argumentos neste debate transitam por uma matemática macabra, onde o raciocínio é do tipo, quantos milhões de vítimas seriam aceitáveis e razoáveis e como a vida poderia ser reconstruída a partir de então, um “equilíbrio nuclear” ao qual Merton se refere como a “balança do terror”. No seu contundente ensaio

---

<sup>414</sup>MERTON, Thomas. OP, p.13.

*Paz: Uma Responsabilidade Religiosa*, Merton de forma certa qualifica essa dinâmica social da guerra fria de “a dança da morte”, numa expressão que consegue captar a gravidade daquele momento e ao mesmo a ironia de uma lógica quase *nonsense*.<sup>415</sup> Mesmo na argumentação, percebe-se a presença serena do contemplativo. Na paciência do argumento, explorando-o até o fim, sem cair em apelos vingativos nem em tons de agressividade, é um monástico modo de ser que emerge. O que não quer dizer que suas posições não sejam firmes ou que suas palavras dúbias, bem ao contrário. Recorrendo a uma tipologia ética, arriscaria a dizer que em vários momentos de seus ensaios sociais, Merton distancia-se, no debate, de uma linha pragmatista, no estilo utilitarista da ética anglo-saxã, cheia de casuísmos, abrindo brechas para encontrar elementos positivos em uma suposta “guerra justa”, por exemplo. Nestes momentos Merton – ao menos é o que nos parece - tende mais a uma abordagem deontológica, do dever-ser, na medida em que há pontos em relação aos quais não abre mão, pontos axiais que não admitem concessões, impondo-se, portanto, na forma de imperativos morais. Nestes pontos, o que ele tenta resgatar é o sentido simples, límpido e absoluto da ética do evangelho. Um exemplo é sua firme posição de não ceder diante do argumento de uma guerra que possa ser justa e por isso legítima.

Penso ser oportuno finalizar este tópico com a questão levantada em seu início: em textos e interferências tão permeados pela secularidade da esfera pública, onde está o monge com seu olhar contemplativo neste momento? O monge sempre esteve aí, permeando e alimentando, sustentando e impulsionando este grito profético. Pode-se mencionar como mais uma evidência desse duplo e simultâneo movimento da contemplação-ação em Merton, duas metáforas por ele formuladas naquele momento. Se em 1962, como referido acima, convocando para a defesa da paz como uma responsabilidade religiosa, Merton denunciava a corrida armamentista como uma “dança da morte”<sup>416</sup>, pouco tempo antes, em 1961, finalizava sua possivelmente mais expressiva obra sobre a contemplação, que é *Novas Sementes de Contemplação*, com um capítulo intitulado “O Bailado Geral”, cujo teor poderia ser traduzido como um canto à vida e à criação.<sup>417</sup> É o frescor do “misterioso bailado cósmico” onde “o Senhor brinca e se alegra no jardim de sua criação” (NSC, p.288-289), e ao qual a todos convida a entrar, que nos permite perceber mais do que nunca, que é neste momento de

---

<sup>415</sup>MERTON, Thomas. OP, p.88ss.

<sup>416</sup>A imagem é tão marcante para Merton, que usa a mesma expressão *A Dança da Morte* como título de um de seus ensaios da obra *Paz na Era Pós-Cristã*, p.97-105, onde aprofunda essa perigosa “lógica ilógica” da corrida armamentista, que Herman Kahn denominou de “a Racionalidade da Irracionalidade” (PEP, p.98).

<sup>417</sup>MERTON, Thomas. NSC, p.283-289.

imersão no mundo que a contemplação mais se faz presente. O silêncio sereno e tranquilo da contemplação permite ao monge encontrar a veemência e o justo tom da voz profética.

## 6.2 A busca pela paz e a defesa da não-violência

Uma das expressões mais autênticas e efetivas da consciência profética e do espírito de ação cristã em Merton foram seus textos em busca da paz e em defesa da não-violência. Foram temas de tal maneira presentes e abordados com tal ousadia, que optamos por dedicar aos mesmos um tópico específico. A este propósito os próprios textos de Merton são o nosso melhor guia, pois em vários deles o monge aborda frontalmente os temas em questão. São diretos, incisivos e claros, basta serem lidos. O objetivo do tópico é abordar esta questão. É importante ressaltar que o tema da busca pela paz tomará várias direções. Por um lado a denúncia de todas as formas de violência, seja dos modelos colonialistas o que lhe conduz a aprofundar sobre a questão da Índia, por exemplo, ou seja pela prepotência imperialista das duas grandes potências da época, no contexto da guerra fria, o que lhe levou a abordar com muita seriedade a questão do armamento.

O presente tópico, e o próximo, culminam todo esse movimento que a Parte II da Tese procura evidenciar, de uma espiritualidade em Merton cada vez mais encarnada, de uma vida contemplativa mais do que nunca não apenas consciente dos problemas do mundo, como decidida a neles intervir. O horizonte aqui é aquele da contemplação que se abre para a ação no mundo. Em um prefácio a uma edição de cartas selecionadas de Bernardo de Claraval, em 1953, a propósito do tom enraivecido e compassivo dessas cartas, Merton afirma que “talvez nosso século não precise de nada mais que a mescla de raiva e delicadeza de um outro Bernardo” (Merton apud Burton).<sup>418</sup> Esta junção de “raiva e delicadeza”, para um leitor latino-americano, traz à lembrança o feliz binômio “ternura e vigor”, que Leonardo Boff articulará em seu conhecido estudo sobre Francisco de Assis.

Não apenas em Merton, senão que em muitas outras experiências de uma espiritualidade encarnada, no espírito dos evangelhos, tem-se a marca de um envolvimento direto com desafios particularmente agudos daquele determinado tempo. Se Bartolomeu de Las Casas sentiu-se desafiado pela questão dos povos indígenas, Bonhoeffer viu-se convocado pela luta antinazista e Dom Helder Câmara não pôde fechar os olhos para a questão da terra; é num espírito semelhante, que Thomas Merton não se furtou a engajar-se plenamente naqueles que ele reconhecia como alguns dos maiores problemas e escândalos de

<sup>418</sup>BURTON, Patrícia A., na *Introdução a MERTON*, Thomas. PEP, p.31.

seu tempo: em termos mundiais, a questão da paz, implicava numa denúncia de todas as formas de violência; e, num âmbito mais norte-americano, destacava-se a questão racial, cuja estrutura social perversa se tornava mais do que nunca insustentável numa sociedade que se pretendia referência de democracia.

Ganha contornos mais concretos aqui, a experiência registrada no diário de Merton em 1961, já mencionada, da guinada de Merton em direção ao mundo. Os diários desse ano estão permeados por anotações sobre o tema. Não há dúvida que estamos diante de um momento decisivo e divisor de águas. O específico aqui é exatamente essa concretude, não mais aquele importante mas ainda genérico tom da paixão e do amor, e sim o uso efetivo de sua influência como escritor religioso, àquela altura de enorme projeção, não apenas nos EUA como também em todo o mundo.

Centrais serão os textos de Merton dos anos 1960. Alguns de seus importantes ensaios sobre o tema estão reunidos, inclusive, em coletâneas voltadas especificamente sobre o tema<sup>419</sup>. No caso específico da temática da Guerra Fria e os riscos da guerra nuclear, Shannon identifica o período que vai “de outubro de 1961 a outubro de 1962” como o momento de maior intensidade por parte de Merton, por isso mesmo, em sua biografia, o capítulo dedicado ao tema recebe o título exatamente de “O Ano das Cartas da Guerra Fria”.<sup>420</sup>

Os anos de 1961-1962 foram marcados por uma preocupação com a guerra fria. Essas cartas desse período - *Cold War Letters* - constituem um universo à parte. A questão central, aí implicada, e que vai merecer de Merton toda a atenção, é a da violência na sociedade, em particular a violência da guerra fria. Um dilema se coloca para Merton: expressar-se publicamente contra a guerra, ou manter-se num discreto silêncio, conforme se esperaria de um monge. Shannon lembra que para nós, é difícil avaliar a angústia, e mesmo agonia, que esta escolha impunha a Merton.<sup>421</sup> Pois, se hoje não só é comum como até se espera posicionamentos públicos de líderes religiosos em relação a questões como essas, naquele momento nenhum sacerdote ou bispo de expressão assim o faziam, quanto mais um monge contemplativo. Nesse contexto da corrida armamentista, até mesmo a simples referência à palavra paz já despertava suspeitas, em um ambiente paranóico que não titubeava em classificar alguém de “vermelho”. A própria Igreja Católica, em 1962, manifestava seu endosso oficial ao sistema econômico vigente bem como à política externa norte-

<sup>419</sup>MERTON, Thomas. *The Nonviolent Alternative* (NA).

<sup>420</sup>SHANNON, William H. *The Silent Lamp*, p. 209; SHANNON, William H. (ed.). In: MERTON, Thomas. PP, p.6.

<sup>421</sup>SHANNON, William H. *Silent Lamp*, p.209.

americana.<sup>422</sup> Mas aquele movimento em direção ao mundo cada vez mais intenso em Merton, não oposto mas impellido pela contemplação, impunha-lhe uma premência profética, e ele sentia que não poderia se calar. Era seu dever falar e alertar seus contemporâneos quanto aos assombrosos riscos que se corria. Infelizmente, pode-se perceber hoje que, em 1961, seus leitores ainda não estavam preparados para suas críticas. De qualquer forma, Michael Mott também ressalta quão dolorido foi esse processo. O grande biógrafo identifica nos diários de Merton várias passagens que traduzem seus temores e medos, pois, como afirma Mott “sabia que com a publicação de seus artigos sobre o tema, “juntava-se a uma pequena, mal organizada e amplamente impopular minoria”.<sup>423</sup> Nesse clima temerário em que a escolha ética se impõe como uma decisão difícil e limítrofe, típico do horizonte profético, uma possibilidade angustiante que suas anotações faz transparecer, é a do *testemunho* na mais autêntica tradição cristã do martírio. É sob o imperativo dessa difícil mas necessária escolha, que Merton publicará em 1966 trechos de seus diários sob o significativo título *Reflexões de um Espectador Culpado*, com a ressalva de que, não obstante o título, a postura de Merton já vinha de anos, distante da do mero espectador. A pesquisa como um todo vem evidenciando, assim supomos, o enfrentamento cada vez mais direto e ativo, de sua parte, com os desafios do tempo.

Os diários do período expressam de forma aguda essa tensão interior pela qual Merton está passando, mas sempre apontando para uma direção resoluta de não se omitir. Em 25 de novembro de 1961 registra: “Ontem à tarde, no eremitério, certamente se instalou uma clareza decisiva. A de que eu devo definitivamente me comprometer com a oposição e com a não cooperação com a guerra nuclear” (TTW, p.182). Muitas vezes a anotação vem num tom recriminatório com um grau elevado de autoexigência, típico de Merton, como esta feita em agosto de 1962:

Hoje percebi com urgência a absoluta seriedade de minha necessidade de estudar e praticar a não-violência. Até agora tenho “gostado” da não-violência como uma ideia. Tenho “aprovado-a”, contemplando-a com benignidade, e mesmo louvando-a zelosamente. Mas não a tenho praticado totalmente. Meus pensamentos e palavras retaliam. Condeno e resisto aos adversários, quando penso que estou injustamente considerando-os. Eu os revido, tratando com aberto (embora *polido*) desdém sua face. (TTW, p.238).

Prossegue a passagem, cobrando de si uma maior coerência, inclusive no contexto da vida comunitária, para assim finalizá-la: “Estenderei a desobediência civil onde for

<sup>422</sup>FOREST, Jim. Prefácio In: MERTON, Thomas. PEP, p.8.

<sup>423</sup>MOTT, Michael. *The Seven Mounts of Thomas Merton*, p.369.

necessária. Certamente a não cooperação com o mal, inclusive nos policiamentos monásticos” (TTW, p.239). Por isso, mais uma vez, ressaltamos que os diários ocupam um lugar especial. Pois, em relação a textos publicados, ou mesmo cartas, os leitores e missivistas, não tinham como se dar conta do processo interior de Merton como um todo. Em primeiro lugar, por uma razão óbvia, que só ali, nos diários, é que Merton se dava a revelar totalmente. E a outra razão é que, num texto ou numa carta, Merton focava de tal maneira o tema, de tal maneira concentrava suas energias naquela direção e esgotava os argumentos sobre a questão, que a impressão que fica é de que naquele determinado momento só pensava e estudava aquilo. Mas os diários dão a medida de que de fato ele prosseguia com suas múltiplas, variadas e até contraditórias buscas. Assim, ao mesmo tempo em que registra esses momentos virulentos da busca de um maior engajamento e envolvimento com as dores do mundo, vai registrando a experiência de aprofundamento na solidão e no silêncio na direção do eremitério e outras questões semelhantes. De forma que, a afirmação contundente de hoje, será matizada com a leitura de amanhã. O comentário amargo e ressentido quando à censura do Abade Geral de um dia, será composto com a meditação de um texto de Tertuliano do dia seguinte e assim sucessivamente.

Voltando à questão de seu envolvimento social, é bom lembrar que Merton não estava de todo sozinho. Uma das importantes referências foi o movimento católico trabalhista, fundado em 1933, e liderado por Dorothy Day, que era um grupo bastante engajado, mas considerado marginal pelo *establishment* católico. Merton publicou importantes textos no periódico do movimento - *Catholic Worker* – e a correspondência tanto com Dorothy Day, como com Jim Forest e outros católicos engajados, constitui um testemunho bastante rico daquele período.

Uma carta escrita a Dorothy Day, em 23 de agosto de 1961, é bem elucidativa quanto ao dilema ético enfrentado por Merton e dá uma boa medida de seu embate interior.<sup>424</sup> Mencionando a previsível intervenção de seus censores em relação a textos sobre o tema, com base na cansativa alegação de que um monge trapista não tem que se envolver com esses assuntos, afirma, contudo: “Isto, Dorothy, às vezes é para mim um grande problema. Porque me sinto obrigado a tomar muito seriamente o que está acontecendo, e a dizer seja o que for que minha consciência ditar, cuidando naturalmente de que não seja contrário à fé e ao ensino autorizado pela Igreja” (HGL, p.139). No entanto, prossegue: “Obediência é a coisa mais essencial para um Cristão e acima de tudo para um monge, mas às vezes espanta-me se, estando em uma situação onde a obediência seria silenciar completamente uma pessoa sobre

<sup>424</sup>MERTON, Thomas. HGL, p.139.

uma questão moral importante sobre a qual os outros estão também mantendo silêncio – uma questão crucial como a guerra nuclear – então eu estaria inclinado a espantar-me se não é a vontade Deus solicitar-me que mude minha situação” (HGL, p.139).

Seus textos, e, sobretudo suas cartas, revelam um Merton inconformado com toda a situação. Primeiro inconformado com o quadro social tal como se apresenta, uma situação de crise realmente, com uma “questão crucial”, nas suas palavras, como a da possível “guerra nuclear”, dentre tantas outras questões igualmente escandalosas. E seu inconformismo se acentua ainda mais, diante do “horrível silêncio e apatia por parte dos Católicos, clérigos, hierarquia, leigos sobre esta terrível questão da qual depende a continuidade da existência da raça humana” (HGL, p.139). A este propósito, registra em seu diário no dia 22 de dezembro de 1961:

A respeito da paz. Talvez o melhor seja dizer rápido, sábia e totalmente tudo o que tenho a dizer, tudo mais uma vez, e então ser derrubado. Embora possa ser uma declaração prematura e insuficiente. Não há ganho em economizar munições para mais tarde, talvez não haja mais tarde – quero dizer nenhuma oportunidade para falar, por causa dos protestos e condenação. O que mais me preocupa é a horrível condição da Igreja, entregue, em sua maior parte, às “cláusulas de escape” que “justificam” as brutalidades da solução secular, e que autoriza a teologia moral a entregar o Cristão ordinário, atado forte e rápido, ao poder militarista. Nos primeiros dias do Cristianismo, ser um soldado era *anormal*, recusar a guerra era o *normal*. Hoje, quando a guerra está além de qualquer razão, é totalmente assassina e suicida, falamos que o Cristão que nega a participar não é um bom Cristão, ele está evadindo de seu dever, rejeitando a *Cruz!!!* Este é para mim um dos mais abomináveis e terríveis sinais. E uma das mais convincentemente terríveis indicações de que o fim está próximo. Em uma palavra – que pode ser de fato vitalmente necessário para nós sermos melhores Cristãos que nossos teólogos, e *que nossa própria salvação pode depender disto!* (TTW, p.187)

Evidentemente que Merton está se referindo a uma certa linha oficial da teologia moral que naquele momento, junto à hierarquia, se alinhava com a política norte-americana, e, por outro, identificava-se com os atos de censura que impediam-no de escrever sobre o tema. No ponto a que as coisas chegaram, num tom algo incisivo mas também angustiado, desabafa, ainda para Dorothy Day: “Em consciência, sinto que não posso, em um momento como este, continuar a escrever só a respeito de questões como meditação. Eu não posso enterrar minha cabeça só em questões pequenas ou em estudos monásticos secundários. Acho que devo me confrontar com as grandes questões, as questões de vida-e-morte” (HGL, p.140).



Também uma carta enviada a Jim Forest,<sup>425</sup> em 29 de abril de 1962, vem marcada pela mesma angústia e mesmo por um ressentimento em relação a seus superiores: “E aqui está o machado. Por muito tempo achei que teria problemas com a mais alta hierarquia, e agora eles começaram. As ordens são para que eu não escreva mais sobre paz [...] No fundo, estão calando minha boca sobre a questão da guerra e paz” (PEP, p.10 e HGL, p.266). Forest destaca as próprias palavras de Merton na carta, para quem essa decisão refletia:

Uma inacreditável incompreensão da seriedade da crise atual, em seu aspecto religioso. Reflete insensibilidade para com os valores cristãos e eclesiais e para com o verdadeiro sentido da vocação monástica. A razão alegada é que não se trata do tipo certo de trabalho para um monge e que “falsifica a mensagem monástica”. Imagine isso: a ideia de que um monge profundamente preocupado, preocupado o bastante para se pronunciar contra a corrida armamentista, seja capaz de *manchar a reputação* da vida monástica. Caramba, eu pensava que isso seria justamente a atitude capaz de salvaguardar os últimos resquícios de dignidade de uma instituição vista, por tantos, como morta, só que ainda em pé [...] Na realidade, esse é o aspecto mais absurdo de toda a situação, que essas pessoas insistam em cavar a própria cova e colocar sobre ela a lápide mais monumental possível. (PEP, p.11 e HGL, p.266-267)

Evidencia-se uma clara divergência entre Merton e, sobretudo, o Abade Superior da ordem, quanto à identidade e missão da Igreja bem como sobre a função do monge na sociedade, como as palavras de Merton na mesma carta deixam claro:

A vitalidade da Igreja depende precisamente de uma renovação espiritual, ininterrupta, contínua e profunda. É óbvio que essa renovação deve expressar-se no contexto histórico e exigir um verdadeiro entendimento espiritual das crises históricas, uma avaliação das mesmas em termos de sua significação interior e em termos do crescimento do homem e da promoção da verdade no mundo dos homens: em outras palavras, o estabelecimento do “reino de Deus”. O monge é o indivíduo supostamente sintonizado com a dimensão espiritual e interior das coisas. Se ele não ouve nada e não fala nada, então a renovação como um todo está ameaçada e corre o risco de ser completamente esterilizada. (PEP, p.12 e HGL, p.267)

E prossegue Merton com a mesma contundência:

---

<sup>425</sup>Em 1962, juntou-se à equipe do *Catholic Worker* liderada por Dorothy Day, que pode ser definido como um grupo pacifista que mantinha uma casa de abrigo para desempregados e moradores sem teto e que mantinha o periódico pacifista homônimo. Posteriormente Forest participará de várias outras organizações sociais. Seu contato com Merton se deu através de Dorothy Day (TME, p.158). Jim Forest escreveu uma singela mas significativa biografia de Merton, com a autoridade de quem desfrutou da sua amizade e uma razoável proximidade (FOREST, Jim. *Living With Wisdom: A Life of Thomas Merton*, Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991).

Essas mentes autoritárias, contudo, acreditam que a função do monge não é ver nem ouvir qualquer nova dimensão, é simplesmente prestar apoio às ideias e opiniões em vigor, precisamente na medida em que e porque são definidas para ele por outros. Em vez de se colocar na vanguarda, ele fica na traseira com a bagagem, apenas confirmando tudo o que já foi feito pelas autoridades. A função do monge, no que diz respeito à renovação no contexto histórico, torna-se então simplesmente reafirmar seu total apoio à postura oficial. Ele não tem outra função, talvez exceto rezar pelo que lhe dizem que deva ser o objeto de suas preces, a saber, os propósitos e objetivos de uma burocracia eclesiástica. O monastério como conceito dinâmico se resume a isso. O monge está ali para gerar força espiritual que justifique infinitas vezes a correção previamente deliberada e acertada das autoridades superiores de sua hierarquia. Em nenhuma condição e sob nenhuma circunstância, ele deve assumir um papel que implique qualquer dose de espontaneidade e originalidade. Deve ser o olho que não vê nada além daquilo que é cuidadosamente selecionado para que ele veja. O ouvido que nada ouve além daquilo que é vantajoso para os administradores que seja ouvido. Nós sabemos o que Cristo disse a respeito desse tipo de olhos e ouvidos. (PCP, p.12 e HGL, p.267)

Merton prossegue a carta expondo sua difícil situação de como reconciliar a obediência com uma situação como essa. Recusa a opção de denunciar abertamente apenas como um desabafo e até mesmo a decisão mais radical de retirar-se da organização, pois entende que, no seu caso em particular “seria um tiro pela culatra e se mostraria inútil. Seria visto como um testemunho *contra* o movimento pela paz e reafirmaria essas pessoas em toda a profundidade de seus preconceitos e autocomplacência. Serviria para confirmar de todas as formas possíveis que elas estão indubitavelmente certas, tornando-lhes ainda mais impossível enxergar qualquer outra espécie de nova perspectiva sobre a questão” (PEP, p.13 e HGL, p.267).

Para alguns amigos bem pessoais, desde os tempos da Universidade de Columbia, como Robert Lax, a carta de Merton, no mesmo misto de ironia e revolta, é marcada por uma ainda mais profunda amargura:

Tenho sido silêncio. Tenho sido *nacht und nebel* (noite e neblina) para meu livro sobre a guerra. Puseram-me no calabouço. Enfiaram-me numa lata de sardinha. Fui astutamente suprimido no momento certo. Fui encurralado no canto. Obrigaram-me a usar um capuz. Fui testado e provado a respeito da sagrada virtude da humildade. Concluíram que eu tinha falhas e me testaram mais ainda. Disseram-me que me calasse a respeito das guerras, pois guerras não são para cristãos, exceto para que as apóiem. Portanto, meu caro Charlot, meus lamentos para a atual *Jubilee* são meu grande final. Aí vem um pequeno agente com um casaco grande demais e óculos falsos, com uma cópia contrabandeada do livro sobre a guerra, em mais ou menos seis semanas. Ninguém para imprimir, ninguém a quem mostrar. Apenas leia esse maldito livro sobre a guerra. (PEP, p.48)

Nas duas cartas, e o mesmo está refletido em várias cartas do período, o seguinte dilema se coloca de forma clara: a necessidade e o imperativo que Merton sente em seguir a

sua própria consciência e, ao mesmo tempo, como conciliar esse direito com o voto de obediência, com a sua condição particular de um monge. O dilema se mostra angustiante porque uma premissa parece anular a outra. O que fazer então? Como a carta enviada a Jim Forest deixa claro, Merton em termos oficiais e na condição de escritor publicado, optou pela obediência. Mas, atendendo a uma espécie de voz profética insistente, continuou escrevendo, enviando a seu amplo círculo de amigos, em forma mimeografada, os seus textos, como que aguardando, na certeza de que a urgência da hora e da situação, mais dia menos dia, acabaria por forçar uma outra posição da Igreja, ou ao menos surgiriam brechas possíveis. É o caso, por exemplo, da obra *Paz na Era Pós-Cristã*. Escrita em 1961, teve a publicação vetada pelo Abade Geral Dom Gabriel Sortais, mas o abade de Merton, Dom James Fox decidiu que a instrução de Dom Gabriel interditava apenas a edição em forma comercial não impedindo a circulação no âmbito privado. Jim Forest, que acompanhou de perto a trajetória deste escrito, informa que deve ter circulado, por volta do final de 1962, cerca de 500 a 600 cópias desta obra, em edição mimeografada, inclusive chegando às mãos de figuras públicas importantes como Ethel Kennedy – cunhada do presidente Kennedy – e também do Cardeal Montini, em Milão, que viria a se tornar o Papa Paulo VI.<sup>426</sup> Uma dessas cópias mimeografadas foi enviada, inclusive, à Irmã M. Emmanuel, tradutora brasileira de suas obras, conforme informa em uma de suas cartas a ela enviada, com o seguinte alerta: “mas tenha cuidado, este livro não é para publicação. O Abade Geral decidiu que não é para ser publicado, e esta decisão é final, tanto quanto eu possa ver”.<sup>427</sup> Forest informa ainda que outros textos do período em torno do tema guerra e paz, foram publicadas na forma anônima, por exemplo “Monge Beneditino”, ou recorrendo ao artifício dos pseudônimos.<sup>428</sup>

A insistência de Merton valeu a pena, na medida em que de fato a Igreja caminhará para uma nova posição, quando da publicação, em abril de 1963, da Encíclica *Pacem in Terris* de João XXIII.

Das duas cartas comentadas, a posição de Merton quanto a uma defesa intransigente da paz e, por conseguinte, de condenação de qualquer forma de violência, em especial a guerra e o recurso às armas, é clara e inequívoca. Na perspectiva mais geral da presente tese, pensamos ser desnecessário ir multiplicando suas declarações contundentes que perpassam abundantemente a correspondência do período, já que não é o tema central da pesquisa.

<sup>426</sup>FOREST, Jim. No *Prefácio* de PEP, p.16.

<sup>427</sup>MERTON, Thomas. HGL, p.188. A carta é de 18 de junho de 1962.

<sup>428</sup>A situação evoca paralelos com o Brasil, no contexto da ditadura militar pós 64. Dentre tantos outros, lembre-se do caso do *Poema Sujo*, extenso poema escrito por Ferreira Gullar na Argentina, onde estava exilado, que também circulou amplamente na forma de gravação e manuscrito; e também o conhecido recurso ao pseudônimo adotado por cantores como Chico Buarque de Holanda como forma de driblar a censura.

Interessa-nos mais, e sobretudo, ressaltar como Merton relacionava a exigência dessa sua firme posição com a sua espiritualidade; e como não dissociava suas declarações daquilo que entendia ser a função do monge. Ativistas, naquele período, houve muitos. Declarações contundentes, também. Portanto, o que se apresentava como algo novo e, até mesmo revolucionário, é o fato de uma das mais duras dessas declarações vir de um monge trapista, que do interior de sua cela e vida contemplativa, arremessava seus textos certos e seus poemas cortantes.

Shannon argumenta que três textos teriam inaugurado essa “entrada oficial” na luta contra a guerra, em outubro de 1961.<sup>429</sup>

Na carta acima mencionada, Merton refere-se a seu *Auschwitz poem*, que para Shannon seria o texto inaugurador dessa entrada de Merton. O título deste longo poema era, de fato, “Canto a ser usado em procissões em torno de um lugar com fornos” (*Chant to be used in processions around a site with furnaces*).<sup>430</sup> Se hoje, vindo a público tantos relatos de sobreviventes do holocausto, em livros e filmes, a barbárie daquele genocídio ainda é assustadora e, no limite, impensável – como são todos os massacres -, é possível imaginar o impacto deste poema de um monge trapista, publicado no *Catholic Worker*, que “descreve”, através de uma dura crítica e de uma ironia mordaz, a violência humana que aí atingiu limites inadmissíveis e sinistros. O poema, que pode ser lido também como uma espécie de *réquiem*, inicia-se com o verso “Como nós os adormecemos e os purificamos” (How we made them sleep and purified them). Se esse “nós” do primeiro verso inaugura a voz do comandante nazista e seus comparsas, permite também, em sua ambiguidade, uma outra leitura, podendo-se tomá-lo como um “nós” que a todos engloba, inclusive o leitor; que todos eram, de certa maneira, culpados; que não seria possível lavar as mãos, denunciando apenas eles, os nazistas. Haveria a perpetuação de uma cumplicidade. No contexto da guerra fria, em que o poema está inserido, fica bastante evidente a sugestão de Merton de que a humanidade, em especial as grandes nações, perpetuam o mesmo erro. Seja como for, a partir da terceira estrofe, de um total de 35, variando cada uma de um a três versos, a voz narrativa do poema é assumida por um estridente e recursivo “Eu” (I), pois quem aí fala é o comandante do campo de concentração. Dentre outras doloridas referências, o poema menciona explicitamente o Zyklon B, em agudas e angustiantes estrofes: “Outra melhoria que fiz, foi construir câmaras para dois mil convidados que nus eram devotadamente desinfetados com Zykon B/ Crianças

<sup>429</sup>SHANNON, William H. *Silent Lamp*, p.210ss.

<sup>430</sup>MERTON, Thomas. *The Collected Poems of Thomas Merton*. New York: A New Directions Book, 1977, 1980, p.345-349. (Abreviado CP)

de tenra idade eram sempre convidadas, em razão de sua juventude eram incapazes de trabalhar, eram marcadas para fora do jogo/ Eram lavadas como os outros e mais do que os outros/ Muito frequentemente mulheres escondiam seus filhos em pilhas de roupas, mas, naturalmente, quando chegávamos os encontrávamos, então enviávamos as crianças para a câmara para se banharem”. O tempo todo a fria voz nazista do poema joga com expressões tais como lavar/purificar/banhar-se, que parece traduzir um tema caro a Merton, que é o da corrupção da linguagem. Como as palavras são distorcidas de modo a significar o inverso de seu real e verdadeiro sentido, tais como as espúrias expressões “raça pura” e “limpeza étnica”.

O longo poema em prosa *Original Child Bomb* sobre o primeiro lançamento de bombas atômicas, em Hiroshima, é outro dos primeiros textos de Merton sobre a questão da guerra e paz.<sup>431</sup> Inicialmente foi publicado, em 1961, numa revista denominada PAX tomando posteriormente a forma de livro, com ilustrações. Compõe-se de 41 sessões numeradas, como se fossem parágrafos, de tamanhos variados. O texto apresenta, de forma detalhada, uma série de eventos que vieram a culminar no lançamento da bomba atômica. A primeira sessão informa que “No ano de 1945 uma Criança Original (*Original Child*) nasceu. O nome Criança Original foi dado pelo povo japonês, que reconheceu nela a primeira de seu tipo” (CP, p.293). A segunda sessão informa que “No 12º dia de abril, o Sr. Harry Truman tornou-se o Presidente dos Estados Unidos, que estava então travando a segunda guerra mundial” (CP, p.293). E prosseguirá o poema apresentando uma sucessão algo grotesca e sinistra de acontecimentos até o fim da grande guerra. A sessão de número 30 assim se exprime: “Às 6:40 eles subiram até 31.000 pés, a altitude para bombardear.<sup>432</sup> O céu estava claro. Era uma manhã perfeita”, e continua na sessão 31, “Às 8:09 alcançaram Hiroshima e iniciaram o lançamento da bomba. A cidade estava absorta pelo sol. Os aviadores podiam ver a grama verde nos jardins. Nenhum combatente surgiu para encará-los. Não havia reação. Ninguém na cidade preocupou em abrigar-se” (CP, p.300). A sessão 32 prossegue: “A bomba explodiu cerca de 100 pés do ponto mirado. A bola de fogo subiu 18.000 pés. A temperatura no centro da bola de fogo era de 100.000.000 graus. A pessoas que estavam próximas deste centro tornaram-se nada. Toda a cidade estava desfeita em pedaços e as ruínas incendiaram-se instantaneamente, queimando ativamente. 70.000 pessoas foram mortas imediatamente ou morreram dentro de poucas horas. Aqueles que por sua vez não morreram, sofreram grande dor. Poucos deles eram soldados” (CP, p.300-301) A penúltima sessão, de número 40, afirma:

<sup>431</sup>MERTON, Thomas. CP, p.293-302. Cf. também HGL, p.18.

<sup>432</sup>De fato Merton emprega a expressão “*bombing*” derivado de *bomb* (bomba) e não *bombard* (bombardear). MERTON, Thomas. CP, p.300.

“Como a Criança Original agora tinha nascido, o Presidente Truman resumiu a filosofia da situação em umas poucas palavras: ‘Nós fabricamos a bomba’ ele disse ‘e nós a usamos’”.<sup>433</sup> Como poeta que era, neste primeiro momento, Merton parece então optar não pela crítica direta na forma de ensaios, como fará posteriormente, mas recorrendo a uma fina e diferenciada ironia, possibilitada pela escrita poética, deixando para o leitor a percepção dos inúmeros subentendidos. Numa cronologia detalhada de fatos, o quadro vai se construindo numa sucessão quase “lógica” em seus desdobramentos que, por fim, só servem para evidenciar ainda mais o absurdo do desfecho, como que se na suposta racionalidade da guerra a perda de vidas fosse uma mera pedra no tabuleiro, uma variável previsível, uma espécie de efeito colateral indesejável, mas inevitável. Os editores da *Enciclopédia Merton* destacam ainda que o principal foco desta ironia está centrado em dois grupos de imagens. A primeira a que identifica a bomba com uma criança, “Criança Original”, o nome foi dado pelos japoneses, informa o próprio Merton no início do poema, mas os próprios americanos já o teriam empregado em expressões similares como “babies” que aparece na sessão 17 quando menciona o bilhete do President Truman ao Mr. Churchill informando do sucesso dos primeiros testes com a bomba, assim formulado: “Os bebês nasceram satisfatoriamente” (*Babies satisfactorily Born*); e na sessão 26 é mencionada como “Little Boy” (CP, p.296.299). Os autores acentuam que a referência conclusiva de Merton no final do poema à “Criança Original que agora nasceu” (Expressão que está na penúltima sessão do poema, ‘*the Original Child that was now born*’) retomando as palavras de abertura da sessão um, indicam a “perversa incongruência da associação de uma imagem de inocência e vida nova com um instrumento de destruição de massa” (TME, p. 344). O outro conjunto de imagens diz respeito às ressonâncias religiosas que alguns termos usados no projeto de construção da bomba atômica apresentam. Na sessão 13 Merton menciona o deserto no Novo México onde a bomba foi testada, lembrando que “um nome foi escolhido para designar esta secreta operação. Foi chamada ‘Trindade’” (CP, p. 296). Na sessão 34, posterior às sessões que descrevem o lançamento sobre Hiroxima, Merton anota “Pelo rádio veio a mensagem código de que a bomba tinha sido um sucesso”, que assim rezava, “efeitos visíveis maiores do que Trindade ... Proceder ao papado”, informando ainda que “Papado era o nome código para (as ilhas)

<sup>433</sup>Tanto este, como o poema anterior de Merton possuem semelhanças, tanto no tema, como na repercussão que tiveram na sociedade, tal qual no Brasil o extraordinário e igualmente dramático poema de Vinicius de Moraes *A Rosa de Hiroxima*, que se inicia com os conhecidos e cortantes versos: “Pensem nas crianças/ Mudadas telepáticas/ Pensem nas meninas/ Cegas inexatas/ Pensem nas mulheres/ Rotas alteradas/ Pensem nas feridas/ Como rosas cálidas.” Tanto as câmaras de gás nazista como o lançamento da bomba atômica, no final das contas, são os dois bárbaros acontecimentos que acarretaram consequências semelhantes e igualmente inaceitáveis por sua extrema desumanidade, sobretudo no que atingiram milhares de crianças inocentes.

Tinian” (CP, p.301). E, como essas, outras associações religiosas são encontradas no poema, como por exemplo na sessão 26 que faz referência à bomba como “little boy” e que assim é finalizada: “Estavam excitados como menininhos na Véspera do Natal” (CP, p.300). Os editores da *Enciclopédia* propõem que nos dois casos, a bomba atômica encarna “uma espécie de antitipo demoníaco para a verdadeira ‘Criança Original’, uma natividade trazendo mais ruína do que redenção” (TME, p.344).

E, o terceiro texto inaugural nesta entrada de Merton na luta contra a guerra, é a carta-ensaio escrita ao poeta latino-americano Pablo Antonio Cuadra, a quem Merton muito admirava.<sup>434</sup> Trata-se, de fato, de um artigo na forma de carta. Aí Merton faz menção às duas imagens bíblicas do livro de Ezequiel de Magog e Gog. Gog representaria o bloco soviético e Magog os EUA. Nas palavras de Merton: “Gog é um amante do poder, Magog está absorvido pelo culto ao dinheiro: seus ídolos diferem, e até se enfrentam de forma mortal um ao outro, mas sua loucura é a mesma: são as duas faces de Janus” (CP, p.375). A carta-ensaio desenvolve longamente esse diagnóstico pessimista e sombrio dessa luta de “gigantes”, desta “paranóia coletiva”, desta lógica destrutiva e sem limites do “complexo Europeu-Russo-Americano”. Por que elabora este ensaio na forma de uma carta dirigida particularmente a um poeta latino-americano? Pois bem, o contraponto esperançoso ao panorama sombrio mencionado, só poderá vir, na visão de Merton, de outros espaços geopolíticos, assim explicitados: “Nesta situação é concebível que Indonésia, América Latina, África do Sul e Austrália possam encontrar por si mesmas as oportunidades e objetivos que Gog e Magog desprezam com descuido abandono”, acrescentando a seguir que sobretudo na América Latina é que estaria e melhor e mais rica oportunidade (CP, p.379). Ele não tinha dúvidas de que a civilização ocidental, em sua arrogância, estava em pleno declínio rumo à barbárie. Em relação ao norte-americano, especificamente, lamenta seu total desconhecimento dos latino-americanos, de seu povo e sua cultura, devido, na sua opinião, sobretudo ao dinheiro que “tem corrompido totalmente a fraternidade que deveria unir todos os povos da América” (CP, p.387).

Um dado significativo, ao leitor brasileiro, é que Merton menciona neste trecho que “a maioria dos Norte-Americanos ainda não sabem, e não se preocupam em saber, que o Brasil fala outra língua que não o Espanhol, que nem todos os Latino-Americanos vivem para a

---

<sup>434</sup>Pablo Antonio Cuadra (1912-2002), poeta, intelectual, periodista e editor nicaraguense. Sobretudo o elemento “indígena” de sua poesia atraiu a Merton. Seus poemas foram traduzidos por Merton e incluídos em sua obra *Emblemas de uma Estação de Fúria* (1963), cuja edição incluía a famosa carta. A *Carta* foi publicada na Nicarágua, Argentina e El Salvador (CE, p.218). As referências a seguir que faremos a esta obra *Emblems of a Season of Fury*, serão da edição *The Collected Poems of Thomas Merton*, que a inclui (CP, p.303-391).

sesta, que nem todos gastam seus dias e noites tocando violão e fazendo amor” (CP, p.387). E, num misto de lamento, revolta e ironia, constata, ainda a respeito dos norte-americanos: “Eles nunca despertaram para o fato de que a América Latina é culturalmente muito superior aos Estados Unidos, não somente no nível de uma rica minoria que absorveu o melhor da sofisticação da Europa, mas também entre as culturas indígenas desesperadamente pobres, algumas das quais enraizadas em um passado que ainda não foi superado no continente” (CP, p.387). O texto, retomando elementos da história bíblica, lembra que “Deus fala, e quer ser ouvido, não somente no Sinai, não somente em meu próprio coração, mas na voz do estrangeiro”, acrescentando que “é por esta razão que os povos do Oriente, e todos os povos primitivos em geral, exercitam muito mais o mistério da hospitalidade” (CP, p.384). Novamente aquele tema do estranho, do estrangeiro, do outro – agora se fazendo presente num outro registro, com uma extraordinária atualidade que faz lembrar as extraordinárias meditações de autores como Ricoeur, Levinas, Derrida e Kristeva sobre o tema. A carta é muito rica e cada uma de suas referências mereceria e comportaria inúmeras leituras. Ficam no entanto demarcados dois de seus aspectos: o lugar decisivo que ocupou no processo de entrada de Merton na luta pela paz; e, por outro lado, essa esperança que alocava na América Latina, como, talvez, a melhor possibilidade para o futuro tanto do cristianismo como da própria família humana.

Mas a entrada definitiva de Merton no movimento pela paz, teria se dado, segundo Shannon, num quarto texto, o artigo intitulado *The Root of War Is Fear*, já mencionado, o qual Merton submeteu a Dorothy Day em outubro de 1961 a ser publicado no *Catholic Worker*, vindo a ser inserido por Merton na obra *Novas Sementes de Contemplação* (1961).<sup>435</sup> Na realidade, como explicita a Dorothy Day, foi estratégia de Merton para escapar aos censores. O artigo em questão, embora sendo incisivo, contendo inclusive alguns parágrafos com alusões claras ao contexto da guerra fria, passaria, como de fato passou, despercebido pelos censores na medida em que se diluía numa obra preliminarmente publicada. Além da ousadia deste gesto, o que se sobressai numa atitude como esta, é o grau de liberdade e convicção interior de Merton. Como mencionara na carta a Dorothy Day, “me sinto obrigado a tomar muito seriamente o que está acontecendo, e a dizer seja lá o que for que minha consciência parece ditar”.<sup>436</sup> Não é demais lembrar que esta obra *Novas Sementes de Contemplação* é considerada, tanto pelo próprio Merton, quanto pelos seus principais estudiosos, como uma de suas mais refinadas e profundas meditações sobre a contemplação.

<sup>435</sup>SHANNON, William H. *Silent Lamp*, p.212.

<sup>436</sup>MERTON, Thomas. HGL, p.139.



Talvez seja mesmo, seu grande texto, especificamente escrito sobre a contemplação. E é exatamente aí que Merton se sente impelido a inserir preocupações e exortações tão concretas, tão humanas, até demasiado humanas.

A partir destes textos inaugurais, a intensa atividade de Merton desencadeará a escrita de uma verdadeira avalanche de ensaios. A expressão “avalanche” é empregada pelo próprio Merton em carta a Daniel Berrigan, em 7 de dezembro de 1961: “Estou publicando um artigo bem engendrado e penetrante sobre a paz, no *Commonweal* de Natal [...], pediram-me que escrevesse para *The Nation*, e eu talvez faça alguma coisa sobre a ‘Ética Cristã e a Guerra Nuclear’. Desencadear uma avalanche para todo o lado e, depois que a poeira assentar, vamos ver o que sucedeu. Provavelmente nada de sensacional” (HGL, p.72 e PEP, p.37).<sup>437</sup> O caso da obra *Paz na era pós-cristã* é particularmente ilustrativo. Patrícia A. Burton, estudiosa que se dedicou ao estudo minucioso desta obra, num exercício de crítica textual, conseguiu identificar no manuscrito original do livro - que está na coleção do Centro Thomas Merton, na Universidade Bellarmine, em Louisville, Kentucky – a presença de variados ensaios de Merton, publicados anteriormente, bem como outras interpolações, esboços, acréscimos etc., possibilitando, aliás, uma excelente aproximação ao método de escrita de Merton, marcado por uma intensa e recorrente atualização e aperfeiçoamento de sua reflexão.<sup>438</sup> Assim, por exemplo, identificou os seguintes ensaios: “Guerra nuclear e responsabilidade cristã”, “Ética cristã e guerra nuclear”, “Comunista ou morto: Anatomia de um clichê”, “Ação cristã num mundo em crise” e “Alvo igual à cidade”; que no ano de 1962 foram publicados em diferentes periódicos tais como *Commonweal*, *Catholic Worker*, *Jubilee*, *Fellowship*, *Blackfriars* e que na primavera de 1962 serviram de base para a elaboração do livro.

No contexto geral da tese, ressaltamos no presente tópico essa espiritualidade contemplativa profundamente comprometida com os desafios sociais e políticos de seu tempo, no caso, efetivada na forma de uma intensa atividade ensaística engajada, que assumiu corajosamente uma posição diante da questão. Esses ensaios estão disponíveis nas três principais coletâneas sobre o tema já mencionadas na segunda parte da tese, a saber: *Faith and Violence*, *The Nonviolent Alternative* e *Passion for Peace*. Em linhas gerais tais ensaios,

---

<sup>437</sup>Daniel Berrigan foi outro importante interlocutor de Merton sobre o tema. Trata-se de um jesuíta, nascido em 1921, que fundou em 1964 a “Sociedade Católica para a Paz”. Envolveu-se intensamente no movimento pacifista, participou de encontros sobre o tema em Getsêmani, a convite de Merton, chegando a ter que se exilar na América Latina. Foi preso inúmeras vezes em razão de seu ativismo político e ainda hoje é bastante envolvido na causa da paz, residindo em New York (TME, p.27). A filha de Heschel, Susannah Heschel, informa que tanto Daniel como seu irmão Philip Berrigan, também sacerdote, eram amigos bastante chegados de Abraham Heschel (Cf. *Introduction* In: HESCHEL, Abraham Joshua. *The Prophets*. New York: Harper Perennial, 2001, p.xix).

<sup>438</sup>BURTON, Patrícia A., *Introdução – O livro que nunca houve*. In: MERTON, Thomas. *Paz na Era Pós-Cristã*, p.31- 67.

especificamente no que diz respeito ao assunto aqui em questão, abordam o tema da violência, e sua contrapartida - a busca pela paz. No bojo da questão surgem os seguintes temas: a liberdade de consciência; o direito à resistência na linha da objeção de consciência e, portanto da relação da consciência cristã com a não-violência; o elogio aos misericordiosos, a partir da bem-aventurança dos evangelhos; a opção pela paz, como uma legítima e, por fim, a mais adequada forma de protesto; discussões sobre o Estado, seus direitos e seus limites; também o tema do pacifismo. Analisa casos específicos; faz elogios a figuras públicas corajosas que se levantaram contra a guerra tais como Thich Nhat Hanh; chega a explorar, a partir de Erich Fromm, possíveis causas psicológicas para a guerra; relaciona o tema da violência com a ideia de uma sociedade pós-cristã e até com o tema da “morte de Deus”. Também o tema da ética cristã face aos desafios contemporâneos, bem como os deveres cristãos diante dos riscos da guerra nuclear. O tema da paz como uma responsabilidade religiosa e cristã é permanente. Alguns ensaios retomam os difíceis temas do holocausto, aborda Auschwitz, a resistência à Hitler, o martírio; a crítica aos sistemas totalitários e todas as formas de totalitarismos também estão presentes; e, ainda, o tema igualmente agudo da Guerra do Vietnam. Entremeando os ensaios, há orações e meditações.

Sendo assim, não é preciso muito esforço para reconhecer nesse impactante conjunto de algumas dezenas de ensaios com temas bastante incisivos, o quanto Merton se preocupou com o tema e evidenciou isto através deste amplo arco de questões. Merton tinha por natureza um temperamento propenso à inquietação e ao mesmo tempo uma predisposição para o que hoje se denomina abordagem multidisciplinar (e suas variações inter/transdisciplinar). Sendo assim, quando aguçado por uma preocupação ou por um desafio, não media esforços em abraçar tal questão, ler tudo o que estivesse a seu alcance em relação àquele assunto, escrever, exteriorizar, intervir, arriscar.

Três dos temas, abordados de forma corajosa por Merton, ocuparam aí uma posição central: a figura de Gandhi, na discussão sobre a violência e o pacifismo; o tema da Guerra do Vietnam e a figura de Thich Nhat Hanh; e a barbárie associada ao holocausto, onde a figura de Heschel é marcante, além dos estudos de Hannah Arendt.

Como forma de conclusão do tópico, alguns temas identificados nos ensaios de Merton sobre o tema, merecem ser ressaltados.

Em primeiro lugar a firme convicção de que a luta pela paz é uma responsabilidade religiosa e, particularmente, cristã. Neste sentido, a luta pela paz é um dever ético.

Outro aspecto é sua constante lembrança de que não basta a luta pela paz, é preciso denunciar e rejeitar a guerra e todos os procedimentos em torno dela. Rejeitar qualquer tipo de

passividade. Daí seu ressentimento com o processo de censura a que foi submetido que, por fim, autorizou-o a escrever sobre a paz, mas sem referir-se à guerra, sobretudo à questão da bomba. Numa carta a Leslie Dewart, em junho de 1964, diante da incongruência da exigência chega a expressar-se, em tom de desabafo: “suponho que a próxima coisa que eu tenha de fazer seja escrever sobre casamento sem me referir ao amor sexual” (WTF, p.297 e PEP, p.58).

Entre uma posição linha dura e “realista”, francamente a favor da corrida armamentista; uma posição moderada do meio-termo adotada pela administração Kennedy e pelos teólogos, políticos e formadores de opinião, com forte influência na classe média; e uma posição “idealista-esquerdista”, que apoia medidas extremas para a conquista da paz; Merton elabora sua própria visão que não teme aproximar-se da visão mais à esquerda, mesmo sem se identificar com seu “unilateralismo”, mas também sem medo das inseguras e superficiais acusações de “subversão” e “comunismo” (PEP, p.91). Há uma integridade de caráter que não o permite abrir mão da liberdade de consciência, a despeito das coerções da maioria, mesmo que da maioria católica.

O argumento da guerra justa não se sustenta. Há de sua parte um surpreendente, para aquela época, e, talvez por isso mesmo extremamente contemporâneo trabalho de desconstrução de toda uma retórica moralista.

Nas fontes de seus textos da ocasião, encontrou em uma rica tradição teológica (Orígenes e Santo Agostinho) amparo para sua posição.

Por mais difícil que fosse, às vezes angustiante ao extremo, entendia que sua intervenção e ativismo só teria efeito e força a partir do lugar que ocupava como monge, por isso se esforçou ao máximo para conciliar as restrições impostas pela Ordem, mesmo que às vezes valendo-se de suas brechas, com as suas posições. O exemplo mais notório é o de ter acatado a determinação do Abade Geral de que, por fim, poderia escrever sobre a paz, mas sem mencionar a guerra.

O tema da liberdade de consciência é forte. Por um lado enquanto um filho da modernidade, mas, também da tradição monástica, da qual trazia um velho e bom hábito que é o do exercício contínuo do exame de consciência. Sendo assim, não dava para não ser honesto consigo mesmo. O monge que tanto escreveu sobre o verdadeiro e o falso eu, que se confrontou agudamente com a experiência corajosa da solidão e do silêncio, que via a cela e o eremitério como o trabalho de um total desnudamento, não tinha como silenciar-se diante do quadro tão sombrio que a sociedade de seu tempo apresentava.

### 6.3 Os direitos civis e a questão racial

A questão racial é outro dos temas bem concretos em torno do qual Merton se engajou publicamente, usando sua qualificada escrita de forma incisiva, caracterizando uma prática vigorosa de ativismo político. Seus textos convergem para todo aquele movimento pelos direitos civis do início dos anos sessenta. O presente tópico abordará esta sua contribuição, ressaltando a partir de alguns de seus textos: os argumentos a que recorreu, as ênfases escolhidas, algumas categorias recorrentes, as conexões com a visão cristã e especificamente católica, sempre na perspectiva do olhar contemplativo que não pode deixar de ver os sofrimentos da cidade dos homens. Destacam-se, aí, de sua produção, alguns ensaios e também as cartas.

É importante lembrar que o período de intensa produção textual de Merton, quando publica muitas de suas grandes obras – exatamente a década de 1960, coincide com aquele momento histórico e revolucionário dos Estados Unidos, quando a população negra, sobre a liderança de Martin Luther King, foi às ruas de forma resoluta e organizada, imortalizada em acontecimentos decisivos e de uma carga simbólica definitiva, como a grande Marcha de Washington, em 1963, que vai se consumir na aprovação da famosa Lei dos Direitos Civis (*Civil Rights Bill*), inaugurando um novo tempo para a sociedade norte-americana. Merton se viu compelido a participar deste processo, na forma que lhe era própria, que era escrevendo textos sobre o tema e enviando cartas. Mais uma vez, chamava sobre si a responsabilidade que sua imagem de grande projeção possibilitava como, talvez, o mais influente católico norte-americano de seu tempo. Mas na leitura dos textos de Merton, percebe-se que ele não apenas somou sua voz ao coro das mudanças, o que já seria bastante, como usou de sua lucidez analítica e *insights* sempre originais para apontar dificuldades e mesmo contradições do processo.

Tomemos a obra *Sementes de Destruição*, de 1964, cuja primeira parte intitulada *A revolução negra*, é toda dedicada ao tema, dividindo-se em dois longos ensaios, *Cartas a um liberal de raça branca* e *A legenda de Tucker Caliban*.

Um primeiro ponto que chama a atenção na leitura destes ensaios é o quão atento estava aos acontecimentos do dia, mais uma vez surpreendente, tratando-se de um monge contemplativo. Merton não estava nas ruas, mas de seu ponto fixo, através de suas intensas e multifacetadas leituras, rodava seu radar captando tudo e acompanhando os acontecimentos, pois para ele “o cristianismo não pode ficar alheio às crises humanas, já que os cristãos têm o dever de manifestar a misericórdia e a verdade de Deus na história”, e ainda que “o

cristianismo é a vitória de Cristo no mundo, isto é, na História” (SD, p.19). Merton vai além, e numa visão teológica tipicamente cristã, identifica a participação de Cristo “o Redentor e Senhor da História” (SD, p.19) nos acontecimentos daqueles dias, no sentido de reconhecer nos acontecimentos humanos e temporais a expressão de um sentido maior. Quanto a isto, algumas de suas afirmações lembram uma noção que foi bastante presente no auge da teologia latino-americana, que é a da leitura dos “sinais dos tempos”, por exemplo quando pondera: “como cristãos, temos obrigação de tentar descobrir o sentido final e transcendente dos acontecimentos temporais, que decorrem da liberdade humana”, uma pesquisa da história e das ações inteligíveis dos homens “para nela encontrar algumas indicações do seu sentido profundo e a importância que tenham para o nosso compromisso de cristãos” (SD, p.19). É reconhecível aí, também, a intersecção clássica e axial da tradição cristã do *kronos* e do *kairós*. A este propósito, é bem ilustrativo um artigo que escreveu em 1964, *Religião e Raça nos Estados Unidos*, que se abre com as seguintes palavras: “A ideia de *Kairós* – o tempo da decisão urgente e providencial – é algo característico do Cristianismo, uma religião de decisões no tempo e na história. Podem os Cristãos reconhecer seu *Kairós*? É possível que quando a maioria dos Cristãos tome consciência de que ‘o tempo é chegado’ para um decisivo e urgente compromisso, o tempo tenha, de fato, já findado?”.<sup>439</sup> E o artigo prosseguirá avaliando se os cristãos dos Estados Unidos tiveram, vinham tendo ou não, a capacidade de perceber esses “momentos de verdade” que exigiam decisão. A avaliação vai no sentido de apontar que em muitos aspectos vinham falhando na demora ou indefinição de tomar a decisão certa no que diz respeito à questão racial, ou mesmo de tomar a decisão equivocada, e, neste sentido, o artigo constata que o cristianismo passava por uma crise de identidade e de autenticidade. Mas por outro lado, mesmo no que constata de timidez e covardia dos cristãos, o texto pode ser lido como um convite aberto para a sempre possível resposta ética, adequada e à altura da exigência cristã. Do contrário, como entender a publicação de textos assim? Pode-se pensar na possibilidade de um lamento público, em tom de denúncia, que é uma das facetas do profetismo bíblico. Sem negar esta dimensão, parece mais adequado prolongar seu sentido, entendendo-o, também, como um apelo e um chamado para a ainda possível retidão da justa e correta atitude, o outro lado da palavra profética. Merton não reluta em reconhecer que “no movimento Cristão Negro não-violento sob Martin Luther King, o *kairós*, o ‘tempo providencial’, encontrou uma resposta corajosa e iluminadora. A condução não-violenta dos direitos civis negros tem sido uma das mais positivas e bem sucedidas expressões da ação

---

<sup>439</sup>MERTON, Thomas. *Religion and Race in the United States*, In: PP, p.217.

social Cristã que tenha aparecido em qualquer lugar no século vinte”.<sup>440</sup> Essa profunda consciência e esse senso de emergência, parecem ter levado Merton a elaborar textos permeados por referências a fatos marcantes, episódios específicos, situações embaraçosas, exemplos e análises de caso. O tom franco e direto da linguagem, sem floreios espiritualizantes, também é um bom indício desta sintonia forte com os desafios do aqui e agora do tempo presente.

Nesse sentido, outro aspecto que se pode perceber é sua atitude realista e lúcida. Não deixa em momento algum de congratular-se com as conquistas e os avanços legais no campo dos direitos civis, mas o faz de forma discreta e moderada. Estava bem consciente das contradições e incoerências envolvidas no processo. De fato, assinala Merton, a lei de garantia dos Direitos Civis (*Civil Rights Bill*), aprovada em 1964, “não representa o fim da batalha, mas apenas *o começo de uma fase nova e mais crítica do conflito*” (SD, p.14). Merton está lidando aí com a costumeira defasagem que há entre uma lei e a esperada eficácia de sua aplicação, entre uma garantia teórica e seu cumprimento efetivo. Mas no caso, essa distância com sua respectiva incoerência é ainda maior, pois se está lidando com um *ethos* preconceituoso e segregacionista profundamente arraigado na cultura norte-americana. Merton volta várias vezes a uma afirmação de que apenas boas intenções não são suficientes para resolver a questão. Esse aspecto ajuda a entender porque escreve o texto na forma de uma carta pública endereçada a um “liberal de raça branca”, e não a um sulista conservador que são os protagonistas imediatamente identificados quando se fala de preconceito racial em território norte-americano. Dá a entender que não só existe preconceito no norte, em Nova York, por exemplo, como aí ele acontece de forma mais sutil e, neste sentido, é mais hipócrita e até mais perverso. Pois se não se apresenta de forma ostensiva e mesmo teatral, ele ocorre na forma de uma certa invisibilidade do negro confinado em bairros como o Harlem, por onde os brancos não precisam passar e para onde evitam se dirigir.<sup>441</sup> Merton chega a denunciar que o liberal branco, em última instância, apoia como uma forma de manter o controle do processo. Cita como exemplo o fato de que o apoio à Marcha de Washington acabou por esvaziar-lhe o “sentido revolucionário” (SD, p.41). Está tocando aí na postura típica das elites,

---

<sup>440</sup>Ibid., PP, p.218.

<sup>441</sup>Para um leitor brasileiro, a forma como Merton caracteriza o comportamento do “liberal branco” lembra bastante o caso brasileiro, como já amplamente estudado, de um racismo que se dissimula por trás de um aparente igualitarismo, mas que de fato não tem como esconder a exclusão e mesmo segregação, na medida em que há uma ausência da maioria negra ou mestiça nos espaços institucionais da cidadania, revelando também uma espécie de invisibilidade. No caso norte-americano, há um importante e premiado escritor – Ralph Ellison, cujo romance, justamente intitulado *O homem invisível* (1947), veio a marcar a literatura daquele país consolidando a expressão que dá título ao livro como uma espécie de metáfora para a situação do negro na sociedade norte-americana.

no caso, as elites liberais brancas que, mesmo quando apoiam, se colocam naquela atitude de superioridade de quem está ajudando, de quem pode ajudar. Merton relativiza essa suposta ajuda e lembra, os próprios negros, por sua história sofrida, têm as suas reservas e desenvolveram um certo “faro” capaz de perceber o “mais leve indício de fraude” (SD, p.42).

Em alguns momentos a reflexão avança para um tom bem conhecido ao contexto brasileiro, que é o tema do “embranquecimento do negro”. Parece que a simpatia evasiva e distante dos brancos, em última instância de má-fe, denuncia uma hipocrisia com segundas intenções. O máximo que a estúpida complacência branca chega, parece sugerir Merton, é em reconhecer a possibilidade de um embranquecimento do negro, que passaria por uma espécie de conversão. Os negros surgem como um campo missionário com um potencial de conversão. Uma postura que além de traduzir uma arrogante postura de uma suposta superioridade racial, evidencia que “o branco se sente inseguro demais, na sua fatuidade complacente” (SD, p.63). Merton chega a afirmar que se criou o mito de que “o negro não quer senão tornar-se branco” (SD, p.62), atitude que serve para despertar ainda mais, não só a desconfiança, como a ira nos negros. Ainda nesta perspectiva, menciona também o outro mito típico da visão que o branco elaborou em relação aos negros, que é a do exotismo. Insere em seu ensaio, com acentuada ironia, a retórica cínica e típica dos brancos: “Será que os negros pensam? Não há dúvida que não: o que ele fazem apenas é cantar, dançar, amar e descansar na sombra, sem fazer nada, porque são *diferentes*. Não têm a energia suficiente para pensar!” (SD, p.63). Essa visão, misto de preconceito cruel e de um conveniente romantismo, passa, lembra Merton, pela “imagem do negro de teatro”: a ingênua mãe-preta dos latifúndios, o bondoso preto-velho, serviçal e devotado, e toda uma rede de imagens caricaturais bastante conhecidas e já naquele momento consolidadas por uma indústria cultural. Destaca que esse fantasioso imaginário dificulta ainda mais qualquer possibilidade de diálogo recíproco, de mutualidade. A dissimetria é por demais escancarada - tragicômica, aí o negro chega a ser identificado como “um animal doméstico de tipo superior” (SD, p.64). E então, a reflexão visionária de Merton convoca e mesmo exige dos brancos uma atitude cristã coerente, que seja capaz de reconhecer os negros como irmãos. Neste ponto avança para algumas reflexões que coincidem, em alguma medida, com a maneira contemporânea de equacionar a questão, ao pontuar que uma atitude humana e cristã deve reconhecer “plenamente o fato de que raças e culturas diferentes são *correlativas* porque se completam mutuamente *uma à outra*” (SD, p.65). Esta importante afirmação antropológica, e mesmo etnográfica, avança desenvolvendo a ideia de que as duas raças se completam. Há aí um elemento ecumênico e interétnico. Nesta linha expõe algumas considerações sobre o equívoco da catequese missionária colonial com

toda a sua injusta e desumana imposição de uma cultura. Na escravidão, lembra Merton, “a verdade do Homem estava ausente” (SD, p.66).

Ainda uma consideração quanto à exortação que Merton faz ao racismo do norte, é bom ressaltar que ele assim o faz no sentido de realçar e demonstrar que também aí o preconceito está presente, ainda que embutido numa sofisticada atitude de dissimulação. É como se o racismo e a atitude segregacionista dos sulistas fossem tão explícitos e cruéis que os fatos se impusessem por si mesmos. Seja como for, não se furta também em denunciar e criticar a forma truculenta e absurdamente desumana dos brancos sulistas. Não hesita em analisar este tipo de racismo na perspectiva psicopatológica, ao utilizar inúmeras categorias psicossociais tais como psique doentia, câncer social, psicopatologias sociais, psicopatias, mecanismos de defesa, fanatismos, fantasias e a noção crucial do mal.<sup>442</sup>

Quando se aborda esses vários aspectos da questão, pode escapar ao leitor não norte-americano algumas de suas nuances, pois é particularmente destacável a capacidade de Merton em perceber certas sutilezas do processo norte-americano, de demonstrar contradições em certas minúcias bem particulares ao “caso”. O que, mais uma vez, chega a ser espantoso, pois não se trata de um jornalista metido na crônica do cotidiano, nem de um sociólogo que está sempre ali, com o olhar colado aos fatos. Mas o monge demonstra, mesmo de seu lugar distanciado, uma diferenciada percepção e uma aguda capacidade analítica.

A questão do não cumprimento da lei, que evidencia as lacunas de um ordenamento jurídico, aguça em Merton um temor, de que os negros, já marcados por tantas frustrações, somem à sua sofrida história mais uma frustração, e daí recorram, como um último recurso, à violência. Merton identifica uma “ambiguidade” no conceito de “ordem” dos homens brancos, pois só protege os próprios brancos e sempre coloca os negros na posição daqueles de quem sempre partem as ameaças. A indiferença dos brancos, inclusive das autoridades, e a tolerância para com suas milícias, levam-no a identificar um paralelo com o tipo de “ordem” imposta pelos nazistas (SD, p.55-56). Chega a falar num “malogro da lei” que leva a uma perda de confiança a qual ameaça a legalidade e, por consequência, a estratégia da não-violência que a pressupõe. Desnecessário lembrar que Merton, assim como tinha uma

---

<sup>442</sup>Há indícios que possibilitam a hipótese de que este tipo de análise levada à frente por Merton vem de uma influência dos textos de Erich Fromm. Merton registra leituras das obras do grande psicanalista, correspondeu-se com ele e lembremos que Fromm escreveu um dos textos da obra *Ofensiva da Paz* editada por Merton. Os temas estudados por Erich Fromm em suas grandes obras, de cunho freudo-marxista, são exatamente em torno dessas psicopatologias sociais conforme operacionalizadas por Merton, com destaque para o tema do autoritarismo que toca na questão da guerra fria, lembrando ainda que aquele período fora o período de grande projeção do psicanalista alemão que, desde os tempos da Escola de Frankfurt estudava essas psicopatias de massa. As cartas de Merton enviadas a Erich Fromm, nas quais relata suas leituras dos livros do renomado psicanalista e, com cujos temas busca aproximações, vão de 02 de outubro de 1954 a 13 de outubro de 1966 (HGL, p.308-324).



profunda afinidade com Gandhi, também se alinhava com o enfoque pacifista de Luther King. A violência, de que parte for e em qualquer circunstância, é um recurso que sempre incomodou a Merton e ao qual sempre repudiou; o que não o impedia de até compreender que, na ineficiência da lei, fatalmente seria um caminho postulado ao menos por uma parcela da população negra. De forma que, diante da dificuldade da efetivação da lei, que em última instância fica na dependência da boa vontade da sociedade branca - demandando recursos, processos intermináveis por parte dos negros -, a situação pode chegar a impasses, e, em última instância, a culpa é da sociedade branca, pois, lembra Merton, “se formos conscientemente responsáveis pelas leis que forem sistematicamente violadas, seremos também em parte culpados pelas desordens e confusões resultantes da desobediência cívica e até mesmo da revolução” (SD, p.29). Contudo, não obstante estas considerações casuísticas, a posição que, por princípio, sustenta, é a da não-violência, conforme, no caso, a lição deixada por Luther King cujos extraordinários apelos alertavam que se a luta dos negros se convertesse em conflito violento, falharia nos seus propósitos mais racionais e criativos. Merton evoca as palavras do próprio líder: “Estou convencido [diz o Dr. King ] de que, se sucumbirmos à tentação do emprego da violência em nossa luta pela liberdade, as gerações por nascer serão herdeiras de uma longa e desolada noite de amargura. Nosso maior legado será para elas o reino interminável do caos” (Luther King apud Merton, SD, p.45).

Percebe-se também, em suas considerações sobre a questão racial, que está implícita, o tempo todo, a crítica a uma certa moral típica do homem branco. Não apenas a conhecida crítica ao *status quo* do cidadão norte-americano *wasp* (*white, anglo-saxon, protestant*), mas também, falando aí aos de casa, ao suposto “bom católico”. Estarrecido e irritado destaca, por exemplo, o fato de na Luisiana - pouco antes do discurso de abertura da 2ª Sessão do Concílio Vaticano II pelo Papa Paulo VI, que convocava a Igreja para um compromisso sério com o mundo – católicos terem incendiado uma Escola Paroquial para que ali não fosse permitida a coexistência de estudantes negros com brancos; ou ainda, o fato de em muitas igrejas católicas do Sul os comungantes negros só poderem se aproximar da Mesa de Comunhão depois que todos os brancos tivessem comungado (SD, p.21). Merton tenta com seu texto levantar o véu que encobre essa contradição, e mesmo ideologia, do bom religioso médio que, em sua moralidade restrita de cumprimento de atos piedosos e igrejeiros, pensa ter cumprido suficientemente seu papel cristão na sociedade; não percebe, talvez não consiga ou não queira perceber - esse bom cristão médio, que uma ética cristã madura, bíblica e que traduza a presença do Cristo, exige um envolvimento com temas como paz e justiça. E pior do que isso,

muitas vezes, senão quase sempre, é uma moralidade cúmplice de estruturas iníquas como a de uma sociedade segregacionista.

O tema permite um breve excursão sobre a questão da ética em Merton. Que há uma ética em sua prática contemplativa e em seu pensamento, não há dúvida. Seus grandes dilemas e suas inquietações sempre exigiram-lhe difíceis escolhas, o que sempre será uma questão ética. Se, conforme assinalado na reflexão sobre o tema da responsabilidade, algumas vezes Merton chega a pactuar com a exigência de um dever-ser, é preciso lembrar que isso se dá apenas em temas sociais particularmente agudos, cuja premência exige uma tomada de posição imediata e pública. Mas no geral e ao longo do seu *itinerarium*, parece sempre fugir do moralismo religioso e, portanto, do risco de uma postura prescritiva. Talvez pudéssemos nele reconhecer a presença de uma ética implícita calcada na experiência da liberdade, como desdobramento misericordioso da experiência contemplativa. Por isso, inclusive, exterioriza suas afinidades quanto a questões éticas, tanto com os padres da igreja, para tomar uma referência da antiguidade, como com autores como Barth e Bonhoeffer, para ficarmos com uma referência contemporânea. O argumento aí, tipicamente da mística, é de que a radicalidade da experiência com a transcendência, ou, a incondicionalidade do ato de fé, está para além da própria moralidade. Códigos morais representam uma alienação já instalada no reino do humano, enquanto que a experiência da união com Deus transcende a contingência das escolhas. E também lembra, com base em Bonhoeffer, que o fato da ação no tempo presente ser governada não pela “razão moral e sim pelo expediente político e as exigências da técnica – convertida em simples fórmulas abstratas de propaganda”, faz com seja um tempo não apropriado para “a especulação ética, sistemática”, pois numa época de crise, marcada pela banalidade do mal, a “teorização ética” está superada (REC, p.75). Assim, prossegue no diálogo com o teólogo, “nosso tempo é um tempo em que o mal é tão mau que pode fazer o bem sem prejuízo para a sua própria iniquidade – não se acha mais ameaçado pelo bem” (REC, p.76). Se o pano de fundo aí perceptível é o do quadro funesto da ascensão totalitária nazista, a questão racial, assim como a da corrida armamentista, abarcam atitudes igualmente iníquas e bárbaras que permitem situá-las, também, no mesmo quadro cínico e sinistro da “banalidade do mal”. Nessa perspectiva, nenhum ideal humano, mesmo que libertários tais como os do programa das luzes, pode ocupar o lugar de um absoluto. Não há lugar para dois absolutos. Ideais humanos na posição do absoluto conduzirão a formas de escravidão, como afirma Bonhoeffer: “A exigência de absoluta liberdade leva os homens às profundezas da escravidão [...] A libertação do homem, como ideal absoluto, leva à autodestruição do homem” (Bonhoeffer apud Merton. REC, p.88). De tal maneira as reflexões

de Merton estão pontilhadas por considerações desta natureza que nos permitem afirmar que, mesmo quando mergulhado em plena intervenção social através de seus textos, fazia questão de manter viva a consciência de que a liberdade, a verdade, a justiça e a paz são *dom* de Deus. É Deus mesmo agindo, agindo no ser humano e por meio do ser humano. Uma atitude que permitiu preservar uma sabedoria que afastasse qualquer risco de farisaísmo ou de qualquer outro tipo de sentimento de superioridade, seja em relação ao “homem branco liberal” ou ao “mediano bom católico”.

O tema induz Merton a entrar em outro aspecto da questão, que é a hipocrisia de uma sociedade “livre e democrática”, portanto, presumivelmente justa, sustentar de forma tão escancarada uma estrutura social tão evidentemente iníqua. Merton lembra que esse orgulho de uma nação que se arvora de defensora da liberdade, tem como “fonte”, ao menos implicitamente, a “Teologia Cristã”, portanto o respeito pelos direitos da pessoa humana, seja qual for, mereceria uma defesa intransigente. Usando uma imagem central dos evangelhos, por várias vezes Merton lembra que é preciso considerar “cada homem como Cristo”, tratá-lo como Cristo (SD, p.22). O monge contemplativo, e neste sentido bastante coerente com a rica tradição espiritual dos padres do deserto e dos grandes místicos da antiguidade, não está muito interessado em especulações teológicas ou afirmações piedosas que não passem pela necessária via de uma ação coerente e efetiva, da suposta espiritualidade, como afirma:

Se asseveramos ser os guardas da paz, da liberdade e dos direitos da pessoa, devemos esperar que os outros ponham em dúvida, pedindo, de vez em quando, algumas provas de que estamos conscientes do que dizemos. Procuram, em geral, essa confirmação em nossas ações. E se nossas ações não estão de acordo com nossas palavras, concluirão: ou que somos insensatos, enganando-nos a nós mesmos, ou mentirosos tentando iludir os outros. (SD, p.22-23)

E acrescenta, em um tom ainda mais incisivo ecoando as duras palavras escatológicas do capítulo 24 de Mateus: “Nossas pretensões de ter um amor consciente da liberdade e nossa suposta defesa dos ideais cristãos e personalistas vão ser julgadas, assim o cremos, não apenas pelos outros homens, mas acima de tudo por Deus” (SD, p.23). A força destas palavras está sobretudo no fato de que Merton não as está pronunciando num sermão vago, em torno de alguma possível ação caridosa do cristão, num hipotético contexto de uma ética geral; não, Merton as pronuncia a propósito de um questão bem específica e urgente, exatamente a inaceitável atitude do preconceito e ódio racial, insustentável para uma nação que se define como cristã.

Está implicada também neste aspecto da questão, uma forte crítica de Merton ao alegado “realismo” dos conservadores que sempre encontram meios de recorrer à violência e a métodos de repressão, quando por exemplo lançam mão, covarde e unilateralmente, das corporações policiais, da guarda nacional e mesmo do exército. Tanto quanto na discussão sobre a corrida armamentista no contexto da guerra fria, aqui também o que ronda sempre é o argumento já desgastado, mas sempre eficiente do ponto de vista das massas, da “segurança nacional” frente ao risco, sempre iminente, da “desordem revolucionária”. Como a história veio a demonstrar, tanto lá como em outros contextos, trata-se de fato de uma defesa do *status quo*, da garantia do poder a uma elite, no caso uma elite assumidamente branca.

Seu método de análise utiliza, sem temor, categorias que naquele momento poderiam ser identificadas como marxistas. Utiliza, por exemplo, termos como “revolução negra”, ou afirmações como “o negro encontra em presença de uma estrutura social que ele, com razão, considera intrinsecamente injusta” (SD, p.38). De forma corajosa aponta, reiteradamente, as mudanças que estão para acontecer que, de fato, seriam revolucionárias pois “eliminará [...] os mecanismos políticos anacrônicos” (SD, p.43). Diante das possíveis resistências do homem branco que, assustado, pode não apenas resistir às mudanças, como também reagir contra elas de forma violenta, Merton conclama para uma atitude corajosa que rompa com a própria segurança e apoie as mudanças:

Mas é precisamente nisso que está sua contribuição para o desenvolvimento inexorável de uma revolução. As revoluções são sempre o resultado de situações nas quais a pressão de uma massa de explorados (*under-privileged*) já não pode ser contida por simples concessões e na qual a estrutura existente é confusa demais, inerte demais, e excessivamente assustada para *participar*, ao lado desses explorados, de uma solução nova e criadora, daquilo que realmente constitui seu problema comum. (SD, p.44)

E, nesse sentido, desmascara a mencionada retórica da “defesa nacional” sempre evocada como uma apologética para justificar o recurso à violência frente a fantasiosos perigos externos. Pergunta Merton: “Será esse o caso dos Estados Unidos? Em vez de considerar a revolução negra como uma manifestação de uma desordem profunda que está destruindo a substância íntima de nossa sociedade, *por estar em nós mesmos*, será que a consideramos como uma ameaça exterior a nós mesmos, como uma infração injusta e lamentável, de nossos direitos por uma minoria irresponsável, estimulada por agitadores vermelhos?” (SD, p.44). Frente a tal atitude covarde, que Merton não teme de identificar como “um ponto de vista puramente fantasista, que descola a crise do seu contexto real para

um mundo de sonhos subjetivos, no qual procuramos uma solução onírica”, interroga a seus concidadãos, como que para despertá-los de sua própria cegueira: “teremos esquecido que o negro existe entre nós *porque aqui o colocamos?* Sua crise é resultante de nossos atos, e por conseguinte *é nossa crise*” (SD, p.45). Também não cessa de mostrar as “contradições” dessa nação “livre e democrática” que, no entanto, constrói-se sobre uma estrutura iníqua e, portanto, pecaminosa. Tem-se aí uma boa medida da liberdade de pensamento de Merton, não estava preocupado com possíveis acusações de subversão, tinha apenas um compromisso ético com a verdade, que passava pela busca da coerência com a própria consciência e pela honestidade intelectual que não deve fazer concessões.

O elemento religioso e mesmo teológico presente em seu texto, conforme já assinalado no início do tópico, ressurgue em vários momentos do ensaio de Merton. Nesses trechos procura fazer uma relação de toda essa situação social com a questão religiosa propriamente dita. Pergunta então: “Como se pode dizer que o Cristianismo está envolvido nessa luta em torno do negro?” (SD, p.48). A pergunta, no texto, está ancorada nos próprios postulados de Luther King cujos apelos são endereçados à sociedade norte-americana por razões, segundo o grande líder, estritamente cristãs. Assim, prossegue Merton, a própria ideia de não-violência está baseada, em última instância, na ideia de amor. O amor é apontado como uma possibilidade de unir os homens, incluindo os inimigos. Assim, a luta não se configuraria como uma luta em favor dos negros, mas abarcaria a todos, inclusive ao homem branco. Vê-se aí serem conjugadas duas nucleares categorias bíblico-cristãs: a da *justiça* e a do *amor*.<sup>443</sup> A exigência ética da justiça, que mais cedo ou mais tarde terá necessariamente que passar pela normatização da lei que a impõe, sem ambiguidade, como um dever e não apenas um dever-ser. E, por outro lado, a categoria do *agape* que, na medida em que inclui os inimigos, opera com um *plus* de superabundância que ultrapassa o nível ainda limitado e condicional da ética.

Neste mesmo campo do religioso, Merton não reluta em nomear a postura racista como um pecado, acrescentando que “o elemento de não-violência na luta pelo negro foi orientado no sentido da ‘cura’ do pecado do racismo e no sentido da unidade na reconciliação” (SD, p.48).<sup>444</sup> A injustiça social, dirá com corajosa clareza, é um “pecado

<sup>443</sup>Reportamo-nos aqui às categorias veterotestamentárias do *amor* e da *misericórdia*, da *justiça* e do *direito* que delinearam, como evidencia a rica literatura da área, uma espécie de parâmetro dual para a ética bíblica. Dois gigantes da teologia e filosofia do século XX, Paul Tillich e Paul Ricoeur, respectivamente, também abordaram o tema. *Love, Power and Justice* (1954) o primeiro, *Amour et Justice* (2008) o segundo.

<sup>444</sup>Mais uma vez os apontamentos de Merton, em ressonância às alocações de Martin Luther King, são de uma significativa atualidade. Todo este quadro de compreensibilidade da questão, digamos assim, apresenta considerável semelhança com as reflexões éticas de Levinas, Ricoeur e Derrida. Inclusive o léxico é semelhante: amor, ética, reconciliação, cura, perdão, atestação, reparação. Lembrando que esses pensadores constroem sua meditação a partir e em torno de situações-limite de um século que presenciou o massacre dos armênios, duas

endêmico”. Assim, a luta em ação, que traz também seu sofrimento, representa por um lado a “libertação do negro” e, por outro, a “redenção do homem branco” (SD, p.49). Mais do que uma conquista por direitos políticos, também a luta da população negra, é “uma luta antes de tudo pela *verdade*”, no mesmo espírito da *Satyagraha* de Gandhi, que a coloca “fora e livre de todas as contingências políticas específicas” (SD, p.49). Nessa linha de raciocínio, a reflexão de Merton avança numa espécie de dialética entre o temporal e o atemporal, onde os fatos particulares e as conquistas históricas e pontuais, no que pese todo o seu significado em termos de conquistas e direitos, de per si, sempre apontam para um além, a nosso ver, justamente o fator fé, que reconhece na história o signo escatológico de uma ação divina. E é um movimento que se pode denominar de dialético porque, não obstante expressar a confiança que se molda no horizonte da fé e da esperança, não comporta resignação passiva e nem a renúncia à luta, quase sempre marcada pela dureza própria a todas as lutas. Um exemplo forte e inequívoco é evocado por Merton:

As crianças negras de Birmingham, que caminharam calmamente em direção aos cães policiais que as agrediram com uma fúria capaz de dilacerar-lhes os pequenos corpos, não estavam apenas comprovando a verdade num momento exaltado de fé, um *kairós* providencial. Estavam também, na sua simplicidade, dando um testemunho heróico e cristão pela verdade, já que estavam expondo seus corpos à morte, a fim de mostrarem a Deus e aos homens que acreditavam nos direitos justos do seu povo, sabiam que esses direitos tinham sido violados, de modo injusto, vergonhoso e sistemático, e se haviam compenetrado de que essa violação exigia uma expiação e um protesto redentor, por constituir uma ofensa a Deus e à sua verdade. (SD, p.49-50).

A palavra escolhida por Merton merece uma atenção particular. A injustiça social, no caso encarnada na atitude iníqua do racismo, constitui uma “ofensa”, uma dupla ofensa, a Deus e à verdade, que de fato é uma e a mesma ofensa, já que Deus, se seguirmos a tradição bíblico-cristã, na qual obviamente Merton se insere, é a própria verdade. Poder-se-ia tomar a ideia de ofensa, em um dos seus possíveis sentidos - como por exemplo na lógica paulina - como traduzindo um sentido de dívida. Há uma dívida do homem branco para com os negros, que precisa ser saldada, ser resgatada. A hora traz portanto o tom escatológico do julgamento, que, se é por um lado marcado pela voz profética da condenação, é também o tempo da

---

grandes guerras mundiais, o holocausto, Gulag, guerras de descolonização, massacres no Camboja, guerras étnicas na ex-Iugoslávia, massacre dos Tutsis etc. Um conjunto aterrador de barbárie que deixou feridas tão profundas que apenas categorias de mediação política não dariam conta do quadro. Daí esse tempo pós-catástrofe exigir que o pensamento ético recorra a outro léxico, que permita, senão a reparação, ao menos um tratamento mais digno e com maior equidade. O desafio e a necessidade de se viabilizar uma extremamente difícil justiça e reconciliação, no trato com essas feridas profundas que só poderiam ter gerado ressentimentos extremos.

oportunidade, pois a mesma voz possibilita condições favoráveis para a oferta do perdão e da redenção.

Seus textos aprofundam estes tantos e ainda outros aspectos da questão. Dedicou, por exemplo, um ensaio à análise da perigosa transição que poderia estar havendo, num segmento do movimento, do abandono da estratégia da não-violência em direção à nova atitude que surgia e que vinha sendo denominada de poder negro (*Black Power*). Um contexto de frustração, onde a integração às vezes parecia mais um mito do que uma possibilidade real, fazia com que o caminho apontado por Malcom X surgisse como uma possibilidade. E, não obstante todas as ambiguidades e interrogações envolvidas no movimento, apontadas e discutidas por Merton, considera que o movimento exige uma clara decisão. Sempre a favor da não-violência, considera, no entanto, que uma falsa paz, que demande obediência e não resolva efetivamente o problema, só estabelecerá um outro tipo de desordem que é por si só violenta. Fortes, corajosas e arriscadas são as palavras de Merton: “temos de fazer uma clara decisão. Poder Negro ou não ao Poder Negro, eu por mim mantenho-me *pelo* negro. Confio nele, reconheço a esmagadora justiça de sua queixa, confesso que não tenho nenhum direito de me colocar em seu caminho”.<sup>445</sup> Irá abordar também a relação entre religião e raça nos Estados Unidos, articulação possível ao menos em duas direções. Por um lado entender de que maneira o preconceito racial na sociedade norte-americana pode ter sido construído em relação a um certo cristianismo fundamentalista profundamente entranhado numa suposta identidade do homem branco que de certa forma consolidou uma distorcida fé cristã equivocadamente vinculada ao *ethos* do próprio homem branco. E, por outro lado, numa direção inversa, a relação que o próprio movimento negro tinha com o cristianismo, aquele cristianismo de marcante vocação social que os negros desenvolveram, vindo dos antigos lamentos do sofrimento da escravidão que marcaram, por exemplo, a inconfundível música *gospel* que irá desaguar no *blues*, *soul* e *jazz*, questão já bastante delineada na literatura sobre o tema. A figura de Martin Luther King se consolidará, sem sombra de dúvidas, no grande emblema de uma luta dos negros impulsionada por uma visão profética e escatológica da fé cristã, cujo “sonho” visualizava com esperança uma nova Canaã.<sup>446</sup> Da discussão de Merton

<sup>445</sup>MERTON, Thomas. FV, p.129.

<sup>446</sup>MERTON, Thomas. FV, p.130-144. Um significativo episódio que se soma a todo esse comprometimento de Merton com a questão racial é uma pequena parceria no campo musical. Em junho de 1964 escreveu um conjunto de oito poemas chamados “*The Freedom Songs*” atendendo à solicitação de Robert Lawrence Williams, um jovem negro de Louisville, tenor, que os solicitara a Merton em nome da Fundação Nacional para Estudantes Negros. A música foi composta por um compositor chamado Thomas McDonnell. Depois de uma série de contratemplos e mal-entendidos as canções finalmente foram apresentadas numa situação especialmente honrosa, a saber, na Conferência Litúrgica Nacional em Washington, numa cerimônia em honra a Luther King, em 20 de agosto de 1968, com uma grande apresentação conduzida pelo Coral Batista Ebenezer. E alguns dias

fica para o leitor uma evidência, as questões raciais na sociedade norte-americana são inseparáveis das convicções religiosas, não é possível dissociar o tema religião e raça, por menos que se queira estabelecer este tipo de correlação.

Para passar a um último e diferente aspecto da questão, no presente tópico, encerremos a discussão sobre o movimento negro, com a convicção de que o que até aqui se apontou, evidencia suficientemente o grau de envolvimento de Merton com a questão racial e, considerando que mesmo nos momentos mais exaltados de seu ativismo e intervenção social através dos textos, não cogitou a renúncia à solidão monástica, entende-se que seu envolvimento com essas questões tão espinhosas mas necessárias, acontecia não a despeito da sua experiência contemplativa, mas por ela mais uma vez impulsionado. Quanto ao que, pode-se afirmar, também, que, se é verdade que seus textos marcam uma interferência pontual na agenda do dia, é verdade também que os mesmos textos inserem-se numa reflexão mais ampla e duradoura, a saber, os textos dão testemunho de que realmente acreditava numa contribuição específica e imprescindível que a raça negra – diríamos hoje cultura ou tradição afro – tem a dar à humanidade. Afirma isto não como mera retórica politicamente correta, mas com um viés antropológico consistente e no horizonte de uma teologia espiritual.

No entanto, o debate que empreende sobre a questão racial, vem marcado por um tom mais sociológico e político, do observador, em articulação com certos aspectos centrais da ética cristã. Não se encontra ali desenvolvido, e nem é razoável que se o esperasse, uma reflexão mais avançada na direção do que veio a se denominar posteriormente de uma “teologia negra”. Os conceitos e categorias analíticos naquele momento, inclusive por parte da antropologia, talvez ainda não possibilitassem uma discussão em torno do tema da negritude, das relações interétnicas, tal como se faz hoje num viés francamente multiculturalista. Mas se falta esse elemento em Merton no que diz respeito ao que se poderia denominar de uma tradição afro-americana, que incluísse aí elementos da arte, da literatura e, sobretudo, de uma mitologia afro, que deitasse raízes no profundo e precioso passado africano, o mesmo não aconteceu com relação às tradições indígenas das Américas. Considerando-se que não se previu para esta pesquisa um tópico dedicado especificamente a esta questão, digamos, o elemento “indigenista” no *itinerarium* contemplativo de Merton, parece-nos oportuno e adequado inserir no presente tópico esta questão, como uma espécie de adendo que prolongasse para fronteiras mais largas a discussão racial, ou melhor dizendo nos

---

depois o tal estudante conduziu outra apresentação no *Carnegie Hall* (Cf. SHANNON, William H. Shannon. *Silent Lamp*, p.234-238). Também as cartas de Merton a Robert L. Williams situam bem todo o episódio (MERTON, Thomas. HGL, p.587-607).



termos de hoje, uma discussão interétnica e multicultural que deve incluir elementos inter-religiosos. Senão vejamos.

A afinidade de Merton com a América Latina vem de longe. Merton gostava de afirmar que, de certa forma podia se considerar um catalão, de onde reconhecia uma profunda afinidade com os latino-americanos. Inicia em tom bem-humorado, seu “*curriculum vitae*” enviado ao poeta e ensaísta norte-americano Jonathan Williams, em maio de 1967, com as seguintes palavras: “Curriculum Vitae Merton. Nasci em 1915 no sul da França a poucas milhas da Cataluña, de modo que me imagino catalão de nascimento e sou aceito como tal em Barcelona.” (CE, p.346). Mesmo que consideremos uma certa condescendência bem humorada através da qual Merton procurava abrir pontes afetuosas com seus interlocutores, a afirmação tem o seu valor no sentido de evidenciar o quanto Merton estava aberto à aproximação com a América Latina.

Lembre-se que partes de seus diários, abrangendo um período de outubro de 1939 a novembro de 1941, que foram publicadas em 1959 sob o título de *Diário Secular*, inclui as notas de uma viagem que fez a Cuba na primavera de 1940, que permite um interessante retrato do país, sobretudo da Havana dos anos 40.<sup>447</sup> A impressão que se tem da leitura dessas notas é que Merton, neste momento de indefinições e buscas, antes da decisão pelo monacato, sentia necessidade de visitar a América Latina, como que para sofrer o impacto dessa cultura que sempre o atraiu e da qual, ao menos é o que parece, esperava receber alguns *insights* que o ajudassem nas difíceis escolhas que estava por fazer. Não é um retrato dos mais afetuosos, e ainda não expressa o carinho que demonstrará para com a América Latina anos mais tarde, mas serve para demarcar que América Latina é um território geográfico e, penso não ser arriscado dizer, simbólico, no universo cultural e religioso de Merton, e mais cedo ou mais tarde iria entrar pra valer em suas discussões.

É digno de nota também, sua profunda afinidade com a literatura latino-americana, de tal forma que se pode reconhecê-lo como um qualificado conhecedor dessa literatura. Correspondeu-se com vários escritores - sobretudo poetas - do continente, empreendeu traduções, trocou opiniões, arriscou algumas análises, traduções etc. Uma aproximação que passava pela afinidade com a estética e sensibilidade dos escritores latino-americanos, mas que ia além. Merton depositava mais ao sul do continente sua esperança em um novo tempo para o cristianismo. Chega a visualizar aí a possibilidade do homem novo, conforme revelam suas palavras em carta a Cardenal: “A necessidade de escutar a voz do homem novo que está enraizado na terra americana (não apenas na maquinaria estadunidense), especialmente a terra

<sup>447</sup>MERTON, Thomas. *Diário Secular de Thomas Merton*. Petrópolis: Vozes, 1961, p.55-89.

sul-americana. Primeiro é importante escutar o silêncio dos indígenas e predispor-se a ouvir tudo o que não se disse durante quinhentos anos” (CE, p.181). Quanto a este cristianismo menos rígido e formal, aberto a uma pluralidade cultural, intelectual e mesmo a novas formas de espiritualidade, Merton não tem dúvida, como escreve a Cuadra: “O movimento real começará por si mesmo, e estou convencido de que as grandes áreas da nova vida devem ser buscadas na América do Sul (América Central também), África e talvez Ásia” (CE, p.233-234).

Em carta enviada a Cardenal em 1962, felicita entusiasticamente uma *Antologia* organizada pelo poeta nicaraguense sobre *Literatura indígena americana*, ressaltando que “é um profundo testemunho espiritual. Também um reparação e uma profunda adoração ao Criador, um ato de humildade e amor que toda a raça de conquistadores cristãos vem desejando e desprezando há séculos” (CE, p.169). Assim como esta, outras de suas inúmeras cartas enviadas a diversos escritores e poetas latino-americanos estão pontilhadas de afirmações deste tipo. Por exemplo, suas palavras ao poeta nicaraguense José Coronel Urtecho, em 15 de março de 1964: “Também penso muito sobre toda a América Latina, pois de um modo algo estranho a América Latina tem muito a ver com minha vocação: não porque tenha algo a dizer à AL senão que tenho muito a aprender dela, e nossa vocação é aprender uns dos outros, e encontrar a grande misericórdia de Deus oculta tanto em uma selva distante, como próximo, do nosso lado” (CE, p.210). Na mesma carta Merton repetirá sua conhecida afirmação de que se sentia mais próximo aos poetas latinos e sul-americanos do que aos poetas norte-americanos. Em uma destas afirmações chegou a avaliar a poesia latino-americana como de melhor qualidade o que, compreensivelmente, despertaria mal entendidos nos EUA, o que lhe exigirá esclarecimentos matizando a precipitada afirmação.

Como já abordado em tópico anterior, Ernesto Cardenal ocupou um papel privilegiado nesta interlocução de Merton com a América Latina. E não apenas ocupou este lugar de um interlocutor privilegiado, como nele Merton depositou grandes esperanças quanto ao futuro da fé cristã na América Latina, em especial quanto ao ideal de um mosteiro inovador, com traços latino-americanos e, neste sentido, ousaríamos dizer, permeado por uma aura indigenista. Em certo sentido, a experiência de Soletiname cumpriu esse projeto. Quanto a isso as memórias de Cardenal situam e recuperam este viés de Merton nem sempre reconhecido e muito menos destacado pelos seus principais estudiosos. Surpreendentemente, Cardenal revela em suas memórias que foi Merton que o levara a descobrir a riqueza da cultura indígena latino-americana:

Foi ele [afirma Cardenal] quem me revelou o valor dos índios. Porque eu desconhecia o valor de nossas culturas indígenas, talvez não na teoria mas sim na prática. E não só eu senão os demais escritores latino-americanos. Qual deles foi buscar o contato com as tribos indígenas, tendo tantas em nossa América? Uma coisa é admirar os grandes monumentos arqueológicos, e outra considerar que essas são culturas vivas que ainda podem influenciar-nos. A poesia, a cosmovisão, a sabedoria, o misticismo de nossos índios eram ignorados pelos escritores.<sup>448</sup>

Prossegue Cardenal ressaltando que foi Merton que lhe mostrara a riqueza dos índios das Américas, “em sua sabedoria milenar, suas experiências místicas, sua espiritualidade, sua poesia”, mencionado textos sobre o tema que Merton estava lendo, por exemplo, “arte litúrgica asteca” bem como textos que estava escrevendo. Ali em Getsêmani, relembra Cardenal, “iniciado” por Merton – é o termo que emprega, começou a ler e a estudar sobre os índios. E, por fim, comparado a outros temas presentes em Merton - tais como a espiritualidade dos pais do deserto, a espiritualidade monástica medieval, a espiritualidade russa, o zen-budismo, a mística sufi, a luta pacifista e a defesa dos direitos civis, dentre outros - lamenta Cardenal: “creio que no muito que se escreveu sobre as distintas etapas de Merton, esta dos índios não foi destacada, em parte porque não escreveu muito sobre isso, senão que mais o aprofundou nas leituras, e ao menos também nessas conversas comigo que influenciaram tanto em minha vida”.<sup>449</sup>

De toda a correspondência enviada aos escritores latino-americanos, quanto ao tema ora desenvolvido, além do papel especial que Cardenal ocupou, sem dúvida as cartas enviadas ao poeta também nicaraguense, Pablo Antonio Cuadra (1912-2002), ocupam também um lugar diferenciado. A poesia de Cuadra apresentava uma qualidade particularmente “indigenista”, o que de imediato atraiu a atenção de Merton. Em meio ao trabalho de tradução dos poemas de Cuadra, Merton assim se expressa em uma dessas cartas a ele enviada em 13 de outubro de 1958: “Estou feliz por sua originalidade e independência espiritual ao tomar e utilizar a tradição religiosa indígena como nossa propriedade cristã. Temos uma enorme dívida com os índios, e pelo menos deveríamos começar reconhecendo a riqueza espiritual do gênio religioso indígena” (CE, p.221). Sensibilizado com a dor e o sofrimento expressos nos versos do poeta, num arroubo que antecipa afirmações posteriores da teologia latino-americana Merton irá dizer:

Temos uma tremenda e maravilhosa vocação de ser *americanos*, isto é, de ser e configurar a verdadeira América que é o Cristo das Américas: o Cristo que já nasceu entre os índios há muitos séculos, que se manifestou na cultura indígena

<sup>448</sup>CARDENAL, Ernesto. *Vida Perdida*, p.158.

<sup>449</sup>Ibid., p.159-160.

antes da chegada do cristianismo social: o Cristo que nasceu crucificado durante séculos sobre esta grande cruz de nosso duplo continente; o Cristo que está agonizando sobre esta mesma cruz. Quando chegará a hora da Ressurreição de Nosso Cristo das Américas? (CE, p.223)

Mas de todas as cartas enviadas ao poeta, ocupa um lugar especial *A Carta a Cuadra* (CP, p.372-391). Trata-se da carta já mencionada no tópico sobre questão da guerra fria, incluída na obra poética de Merton *Emblemas de uma Estação de Fúria*, de 1963. A mesma foi mencionada a propósito do fato que aí fez uma dura crítica à Rússia e aos Estados Unidos, lançando mão da imagem bíblica de Gog e Magog, quanto ao apego de uma ao dinheiro e da outra ao poder. O tema aqui abordado aí se fez presente na medida em que frustrado e desesperançado quanto às perspectivas sombrias das duas grandes potências, Merton constrói sua argumentação sobre um contraponto, exatamente a América Latina, incluindo aí a Índia, África do Sul, Austrália e também o oriente. A saber, identificava na cultura latino-americana uma riqueza e um potencial que abririam caminhos futuros para a humanidade. Lamenta no texto o pouco conhecimento que o povo norte-americano tem da América Latina, restrita a alguns elementos caricaturais e exóticos, estilo turista gringo que vai tomar drinks de tequila no Caribe. Merton fará nesta carta uma espécie de tributo à América Latina. Exalta sua cultura, sua linguagem, sua literatura. Mas exalta sobretudo seus povos, nos quais reconhece um espírito de fraternidade, de senso de relacionamento e de comunhão espiritual, que há muito os norte-americanos teriam já perdido. No seu característico estilo, às vezes um pouco precipitado, chega a afirmar que a América Latina é culturalmente bem superior aos Estados Unidos. Não nos interessa aqui, evidentemente, este tipo de comparação, mas sim confirmar a tese de que de fato há da parte de Merton uma aproximação bem acentuada com a América Latina e em especial com sua multiforme espiritualidade.

A afirmação de Cardenal de que Merton não escreveu tanto sobre o tema indigenista é verdadeira comparada à intensidade com que escreveu sobre outros temas. Não obstante, ao menos alguns ensaios sobre o assunto ficaram de seu vasto legado. Trata-se do livro *Ishi means Man*.<sup>450</sup> O livro foi publicado em 1968 em uma série dedicada a clássicos modernos da poesia, prosa e artes visuais. É constituído de cinco ensaios, quatro dos quais já haviam sido publicados em 1967 e 1968, no periódico *Catholic Worker* editado por Dorothy Day. O livro está dividido em duas partes. A Parte I reúne três ensaios sobre os índios norte-americanos, e a Parte 2 inclui dois ensaios sobre índios da América Central. As anotações de seus diários, entre os dias 30 de janeiro a 22 de fevereiro de 1967 registram, intermitentemente, que estava

<sup>450</sup> Utilizamos aqui a edição em espanhol: MERTON, Thomas. *Ishi*. Barcelona: Editorial Pomaire, 1979.

bastante envolvido em leituras sobre o tema, em específico a obra *Ishi in Two Worlds: A Biography of the Last Wild Indian in North America* de Theodora Kroeber.<sup>451</sup> Na anotação de 22 de fevereiro registra que havia finalizado o ensaio *Ishi* enviado para ser publicado na *Catholic Worker* de março de 1967, ao mesmo tempo em que registra a redação de uma declaração sobre o Vietnam a ser publicada em outro periódico, mencionando também que recebera as provas de *Faith and Violence* a ser publicado. No primeiro ensaio, Merton analisa a obra *The Shoshoneans* de Edward Dorn, um fotógrafo que conseguiu retratar imagens bastante dignas e sofridas desses índios, sem o idealismo de praxe, o que dá a Merton a oportunidade expressar suas opiniões sobre o tema. Merton analisa como, de forma absurda, a situação dos indígenas inverteu-se, de verdadeiros donos da terra na condição de nativos, passaram a ser identificados como intrusos. Boa parte do texto avalia o caminho adotado pelo governo de confinar tais populações em reservas supostamente protetoras. Afirma Merton: “Ao definir e limitar o índio da maneira que temos feito, expressamos também uma definição e uma limitação que nos são próprias. Ao pôr o índio sob a tutela da nossa generosidade e nossa inteligência supostamente superiores, o que demonstramos de fato é nossa própria inumanidade, nossa própria insensibilidade, nossa própria cegueira ante os valores humanos”.<sup>452</sup> Merton avalia que, de fato, acabou por se constituir numa política de fragilização das populações indígenas advindo daí as consequências nefastas bastante conhecidas. O paralelo com a questão dos negros é inevitável, nas duas situações o que se revela é a mesma atitude preconceituosa e segregacionista:

Vamos dizer às claras o que isso significa. Significa que, no que nos diz respeito, o índio (o mesmo quanto ao negro, ao asiático etc) só se lhe permite ter uma identidade humana na medida em que se submeta a nós outros e arque com nossa IDENTIDADE. Mas como, de fato, o índio, ou o negro, tem uma cor de pele diferente e outros traços que os diferenciam de nós, jamais pode chegar a ser nosso igual e, por fim, nunca alcança uma identidade. A armadilha se fecha. O índio, como o negro (ainda talvez que menos enfaticamente) fica definitivamente excluído.<sup>453</sup>

Prossegue Merton com o rico paralelo, intuindo, a partir de uma percepção bastante contemporânea, o comportamento típico do homem branco: “Em uma palavra, a violência fundamental que, com toda inconsciente ‘boa fé’ exerceu o branco norte-americano – o mesmo que os brancos europeus – sobre todas as raças de cor da terra (e especialmente sobre a negra), consistiu em impor-lhes *identidades inventadas*, colocar as gentes em situações de

<sup>451</sup>MERTON, Thomas. LL, p.189-201; também em: TME, p.223-225.

<sup>452</sup>MERTON, Thomas. *Ishi*, p.18.

<sup>453</sup>Ibid. p.19.

submissão e desamparo nas quais cheguem a crer tão só nas identidades que lhes foram de tal maneira conferidas”.<sup>454</sup> A conclusão do raciocínio leva Merton a asseverar, sem titubeios, que de fato a reserva indígena vem a se constituir num “*gueto*”, da mesma forma que certos bairros aos quais os negros ficavam confinados. É realmente admirável esse senso socioantropológico de Merton que lhe permitia análises tão qualificadas, operando com consistência categorias tão centrais e tão atuais como esta da *identidade*.

No terceiro ensaio da obra, *Ishi: uma meditação*, o mesmo paralelo que Merton fez entre a situação dos índios e dos negros, fará, desta vez, em relação ao Vietnam, abrindo o texto com as seguintes palavras que, de saída, já revelam ao leitor de que se tratará aí: “Genocídio é uma palavra nova. Talvez seja nova porque a tecnologia se dedicou ao jogo de destruir raças inteiras de uma vez. A destruição de raças não é nova; apenas é agora mais fácil. Tampouco é uma especialidade dos regimes totalitários. Temos esquecido que há um século, os brancos norte-americanos estavam dedicados à destruição de tribos íntegras e de grupos étnicos de índios”.<sup>455</sup>

Os cinco ensaios da obra, que naturalmente não serão detalhados aqui, são marcados por este tom, um misto de resgate e elogio, de denúncia e lamento, evidenciando ao leitor mais um rico, e talvez inesperado, viés de uma espiritualidade contemplativa profundamente comprometida com as questões e culturas humanas.

O envolvimento com a questão racial e a luta pelos direitos civis são, sem dúvida, a mais viva expressão desta espiritualidade engajada, desta experiência contemplativa histórica e no tempo de Merton e, ao nos estendermos para a questão das identidades e culturas indígenas latino-americanas, podemos perceber que sua visada era mais ampla e seu *pathos* profético transbordava para onde sua palavra confortadora e esperançosa fosse necessária.

---

<sup>454</sup>Ibid. p.20.

<sup>455</sup>Ibid., p.43.

## CONCLUSÃO

Amparado na pesquisa, que tanto insistiu sobre a *obra* e sobre a *vida* de Merton, conjugando ambas as dimensões, de forma indissociável, na rica categoria da tradição espiritual cristã que é a do *itinerarium*, arrisco-me iniciar estas provisórias conclusões com algumas considerações biográficas. Tendo nascido num lar protestante, presbiterianos e metodistas já por várias gerações, com uma identidade confessional ainda mais acentuada na condição de filho de um pastor da tradição reformada, tive, não obstante, a felicidade de crescer num lar em que o respeito, a comunhão e diálogo com as diferentes tradições religiosas sempre foram uma marca. Assim, cresci visualizando na biblioteca do pai, entre os volumes de Agostinho, Lutero, Calvino, Wesley, Barth e tantos outros, também os Pais da Igreja, Tomás de Aquino, Rahner, João XXIII, Alceu Amoroso Lima e igualmente tantos outros, e, dentre esses tantos outros, alguns exemplares de Merton.

No primeiro ano da graduação de teologia, em 1984, na Universidade Metodista em São Bernardo do Campo, dentre as empolgantes aquisições de um calouro encantado com o vasto mundo do pensamento teológico que se abria, alguns volumes de Merton não me escaparam na improvisada livraria organizada pela Associação dos Estudantes, precisamente *Contemplação num Mundo de Ação* e *A Via de Chuang Tzu*. Depois vieram alguns mais.

Em anos, a leitura de livros de Merton, uma meia dúzia deles, levaram-me a juntar àquela prateleira seleta de clássicos espirituais pelos quais eu transitava, as *Confissões* de Agostinho, *A Imitação de Cristo* de Tomás Kempis... também os volumes de Merton. Intermitentemente, da prateleira para o criado ou para a poltrona, os manuseava.

O interesse pela mística sempre foi uma constante. É como se fosse uma necessidade, uma demanda de ordem pessoal, difícil de explicar como surgiu e por que de forma tão intensa. Formado na tradição protestante, desde pequeno convivendo com suas celebrações pouco litúrgicas e quase sem simbolismos, uma espécie de culto-aula, é como se houvesse uma busca por elementos que abrissem caminhos para outras dimensões da experiência religiosa, e os tivesse encontrado, em alguma medida, na mística. Lembrando, é claro, que mesmo no protestantismo histórico sempre houve correntes e grupos que de alguma forma rompiam com seu formalismo religioso, chegando ao pentecostalismo contemporâneo que de certa forma trouxe o tempero que sempre lhe faltava, contudo expresso numa certa estridência

que não atinge a todos. Além, é claro, da hinologia que, já em Lutero e sobretudo a partir de Bach, sempre foi o elemento forte – senão o único, de uma estética protestante.

Também a literatura, junto à mística, sempre ocupou este lugar outro, que de alguma forma convocava, uma outra voz a qual eu reconhecia como a mim endereçada, a ponto de direcionar uma segunda graduação e mestrado para este campo, o da linguagem. E, numa convergência de rara felicidade, Thomas Merton possibilitou-me o encontro, numa mesma obra, da mística e da literatura, como se aí já não houvesse necessidade de se distinguir o sublime do numinoso.

Retomanto o fio biográfico, acrescento ainda que, o tempo passou e a carreira foi sendo lentamente construída quando, para minha grata surpresa, descobri que havia um campo de Mística Comparada levado à frente por Faustino Teixeira no PPCIR na UFJF que contemplava, dentre outras venerandas e extraordinárias figuras espirituais tais como Panikkar, Massignon, Le Saux, Chardin, também a figura de Merton. Os cerca de 500 km de distância foram semanalmente enfrentados para cursar uma das disciplinas do fascinante campo. O subsequente projeto de pesquisa foi elaborado, o processo seletivo vencido e as coisas se encaminharam. Foi uma grande mudança. De uma leitura de Merton que o tomava como alimento para a alma, sem deixar de levar esta dimensão em conta também, mudar para uma postura de lê-lo e estudá-lo a partir de uma metodologia e racionalidade que a pesquisa científica exigia. E o mundo acadêmico que se abriu, no que diz respeito a Merton, decorrente da competente orientação, foi vastíssimo. Precisamente o que se abriu, academicamente, foi uma vasta bibliografia sobre Merton, praticamente toda não publicada em português, e um amplo conjunto de textos de Merton, ainda não traduzidos para o português e por isso mesmo pouco conhecidos por aqui, somando-se, naturalmente, às suas grandes obras felizmente já disponíveis no Brasil há décadas. Havia um mundo por explorar para além daquele acanhado aposento ao qual o campo cristão brasileiro, e talvez mundial, o confinara, preso naquela precoce autobiografia de 1948. Talvez as autobiografias devam vir na velhice, quando o *itinerarium* já se tenha desenhado, senão de forma completa ao menos numa moldura mais madura. Mas, por outro lado, não fosse aquele texto lancinante, explosivo até, marcado por uma certa fúria e como que num acerto de contas com o “mundo”, talvez o Merton que se projetará a partir daí e que hoje podemos conhecer, não tivesse existido. Conjecturas desnecessárias mas que permitem melhor compor o quadro desta pesquisa.

A possibilidade de pesquisar Merton como que possibilitou o raro privilégio de conjugar o *querer* e o *dever*, equilíbrio nem sempre possível numa pesquisa acadêmica. O



dever de ofício numa modesta carreira acadêmica pôde ser cumprido em harmonia com um tema que morava no desejo.

Dito isto, reiteremos, para finalizar, alguns elementos da pesquisa.

A introdução apresentou o autor e pretendeu encaminhar o tema da pesquisa. O que se ressaltou, já aí, foi a multidimensionalidade, por assim dizer, da vida e obra de Merton. Houve vários Mertons, cujas ricas e variadas facetas nunca se excluíram. Sendo assim, se é verdade que a pesquisa buscou o Merton da contemplação, o monge trapista contemplativo, é preciso não esquecer, e entendemos que a pesquisa assim o evidenciou, que todas as dimensões estavam e estiveram sempre presentes em seu particular *itinerarium* espiritual. Ainda nas palavras iniciais da tese, ressaltávamos a necessidade de algumas decisões hermenêuticas quanto ao modo de se ler uma obra variada e tão extensa. Quanto ao que, fizemos algumas escolhas. Em primeiro lugar, por se tratar de uma abordagem temática, não se fixar em um ou outro de seus textos, mas, na leitura de sua obra como um todo, recortar os elementos que confluíam para a tese proposta. E, quando dizemos sua obra como um todo, entendemos ter trazido aí um elemento inovador em contexto brasileiro, que foi a inclusão de seus diários e de suas cartas no *corpus* da pesquisa. E, no momento devido, entendemos ter justificado adequadamente esta inclusão, reconhecendo a estes textos um estatuto epistemológico legítimo do ponto de vista de uma pesquisa de doutorado e, mais do que isso, reconhecendo aí a possibilidade de certas apreensões e intuições só aí possíveis. Mas também em relação à obra pública de Merton, seus grandes e consagrados livros, no que se lhes explorou quanto ao tema estudado, optamos pela recorrência constante e abundante ao próprio texto de Merton. Uma decisão consciente e proposital que teve como intuito trazer ao leitor a própria palavra do monge contemplativo, mais do que falar *sobre* Merton, um esforço por falar *a partir de* Merton, ainda que correndo algum risco quanto a um possível excesso de citações. Não obstante a densidade de alguns textos de Merton, típica de certas meditações da mística que carregam uma força própria, um vigor em si mesmos que capturam o leitor para seu próprio universo, procuramos mostrar que, mesmo aí, em textos mais contemplativos, havia de sua parte uma sintonia com a vida humana como um todo e com a sociedade de seu tempo em específico. Decorreu daí uma outra opção que foi a de inserir notas de rodapé que além de esclarecimentos pontuais, procurassem criar conexões com outros autores e outras obras, a ele contemporâneos, demarcando, senão um contato direto, ao menos uma convergência de temas e de questões próprias daquele momento; e ainda demarcar algumas correlações com o contexto brasileiro.

De forma bem clara e descomplicada, com alguma simetria, o texto da tese foi dividido em duas partes, contendo cada parte três capítulos. Mas desde o início e atravessando todo o texto, esclareceu-se que se tratava de uma partição didática quanto à organização do textual e à estruturação da tese e, em hipótese alguma, deveria denotar qualquer tipo de dualismo. De fato o que se denominou na segunda parte de uma experiência contemplativa no tempo e na história, já estava presente, sempre esteve presente, naquilo que na parte anterior se denominara a experiência contemplativa propriamente dita, como o mergulho no absoluto; e o mesmo acontecendo no sentido inverso, a saber, a experiência da solidão e do silêncio, da oração e da contemplação, contornava e irradiava por toda a sua inserção social, não apenas a impulsionando, como também lhe propiciando uma vigorosa espessura existencial. E, ainda neste sentido, é bom ressaltar que a sequência dos capítulos não representou uma cronologia. De tal maneira que quando, por exemplo, se abordou o trabalho de cela, ou a poética ou o tema da oração, na Parte I, esses processos todos estavam ocorrendo simultaneamente a, por exemplo, sua expansão do universo cultural ou seu engajamento na luta pela paz ou pelos direitos civis, conforme explorados na Parte II. E o mesmo ocorrendo em relação a todos os tópicos. Daí decorreu também outra situação que foi uma inevitável inter-recorrência entre os temas que poderá soar ao leitor algo repetitivo. Mas assim não o entendemos. Em primeiro lugar porque o próprio texto de Merton é marcado por esta inter-recorrência. Ao escrever sobre a solidão acabava sempre por tocar no tema do silêncio; o trabalho de cela também implicava numa experiência do silêncio, mas também da oração e assim por diante. O mesmo se dava em relação aos temas sociais quando, seja qual for o assunto em específico, uma reflexão mais de fundo, sobre a violência, por exemplo, sempre voltava à tona, e o mesmo ocorrendo com relação a outros assuntos. Entendemos que o mais importante, para além de uma possível inter-recorrência, é que o elemento específico daquele tema tenha sido adequadamente abordado, evidenciando sua especificidade de tal maneira que o justificasse como um tópico à parte. Na fase inicial da pesquisa, esse esquema estrutural foi intensamente estudado, trabalhado e revisto, e, entendemos que se chegou a uma estrutura senão ideal, que talvez seja sempre inatingível, ao menos se chegou a uma estrutura bastante plausível e coerente de forma a ter dado conta do tema da contemplação em Merton, em suas várias perspectivas possíveis. E aí assumimos plenamente a responsabilidade pela arquitetura de sentido proposta, pela grelha sobre a qual distribuímos nosso material de pesquisa.

Neste sentido, uma breve retomada dos capítulos talvez seja oportuna.

O primeiro capítulo articulou a relação contemplação, escrita e vida. Aí neste momento se abordou de forma mais direta e explícita o tema da contemplação, sobretudo a

partir da grande obra de Merton sobre o tema, exatamente *Novas Sementes de Contemplação*, explorando aí seus vários sentidos e o processo de construção e amadurecimento desta “categoria” em Merton. Foi o momento oportuno, também, para algumas considerações sobre esta profunda imbricação do trajeto espiritual de Merton com a sua experiência com a palavra escrita. Se o étimo *texto* reporta-se ao tecer, nada mais verdadeiro, sem qualquer trocadilho, do que reconhecer em Merton a plena tessitura de uma vida. E o capítulo encerrou-se com o estudo sobre o trabalho de cela em Merton, essa impressionante e radical experiência humana e de fé que talvez seja a que melhor expresse o sentido da experiência contemplativa, como um momento particularmente pontual marcado pela escuridão da entrada no abismo do absoluto, mas também pela serenidade da alegria proporcionada por esse encontro.

Reconhecendo a impossibilidade de uma experiência religiosa, sobretudo se marcada pela radicalidade do que se reconhece como algo da ordem do místico, sem alguma forma humana de mediação, o capítulo dois explorou quatro elementos mediadores – a tradição, o diálogo, a poética e a natureza -, não apenas reconhecidos por Merton, como, em nossa leitura, ocupando em sua trajetória papéis centrais. Procurou-se evidenciar esta afirmação tanto no que Merton escreveu sobre estes temas quanto numa atenção dada a como eles se fizeram presentes em sua própria trajetória.

Fechando a Parte I, o capítulo três aprofundou sobre quatro lugares da contemplação, aos quais reconhecemos como lugares privilegiados no *itinerarium* contemplativo de Merton. Compôs-se, assim, uma espécie de topologia, particularmente intensa, por onde se movimentava em uma espiritualidade que permeava todo o seu cotidiano.

A Parte II, como já se ressaltou, não procurou demarcar uma outra espiritualidade, representou muito mais o outro lado de uma única e mesma experiência. Constituiu-se como um corpo próprio, apenas no sentido de demarcar com clareza e de forma indubitável o compromisso social de Merton, a perspectiva de uma espiritualidade profundamente enraizada na existência humana e nas dores do mundo. Uma experiência da contemplação, para repor mais uma vez, não como fuga do mundo e sim como experiência no tempo e comprometida com o histórico.

Assim, o capítulo quatro retraxou algumas características do tempo histórico vivido por Merton, em um século particularmente agudo e tenso. Um tempo que não cessou de endereçar seu apelo ao cristianismo e de convocá-lo para uma resposta minimamente pertinente. Merton foi um daqueles que, sendo amigo de Deus, entendia que isso implicava em ser amigo das pessoas e, assim entendendo, engajou-se intensamente no esforço desta resposta espiritual à altura dos inquietantes desafios. Foi um monge, um místico e um

contemplativo, mas que fugiu totalmente do estereótipo que se tinha sobre essa figura algo fugidia e distante para os contemporâneos, vinda de uma época cuja denominação de medieval já demarcava uma desconsideração na medida em que desconhecia a efervescência daquele período, particularmente o século XII, do qual provinha a rica tradição a qual Merton se vinculava. Merton renovou o monacato, deu-lhe nova face, reatualizou seu mais verdadeiro sentido e, assim fazendo, mostrou-se antigo e contemporâneo ao mesmo tempo, é aquele que chamava para uma renovação, mas encontrava força e vigor para esta renovação num passado vivo embora, lamentavelmente, esquecido. E, nesta renovação, o quarto capítulo optou por explorar duas facetas mais específicas desse seu diálogo com o tempo, em especial a cultura e a teologia que se produzia naquele momento.

O capítulo cinco ampliou a compreensão da contemplação em Merton, compreendendo-a na sua relação mais direta com duas perspectivas em especial: de um lado a dimensão do amor e da compaixão, e de outro a do encontro com a comunhão. Categorias teológicas sem dúvida nenhuma, fundamentos da fé cristã, que no contexto do capítulo procuraram demarcar e acentuar a perspectiva da misericórdia que permeia o sentido da contemplação em Merton. Misericórdia no sentido da tradição bíblica, sem qualquer conotação paternalista em relação às pessoas e ao mundo. Trata-se mais e, de fato, da realização máxima e plena do sentido de uma experiência religiosa que, em última instância, confunde-se com o amar e, portanto, com o viver. Contemplação é compaixão, orar é viver, espiritualidade é amar. E seria algo redutor não reconhecer a expressão plena deste sentido do religioso não apenas em Merton, razão pela qual inserimos sua particular interlocução e especial afinidade com outras extraordinárias figuras do século em quem o divino e o humano estiveram, indistintamente, presentes: Cardenal, Heschel, Nhat Hanh, Gandhi e Simone Weil.

O sexto e último capítulo inicia-se por uma entrada em toda a temática do social em Merton, o que tem lhe rendido na tradição dos estudos mertonianos o reconhecimento elogioso de uma prática ativista, sendo assim constantemente mencionado como um ativista social. A expressão é mais própria do contexto norte-americano e pode gerar mal-entendidos, mas foi possível perceber que seu engajamento era bastante consistente, uma decisão tomada a partir de um certo senso de urgência e de uma assumida atitude ética de responsabilidade diante de desafios que não podiam ser ignorados pelo cristianismo. O capítulo optou por abordar duas das principais questões com as quais Merton se envolveu. Primeiro a busca pela paz e a defesa da não-violência em um mundo pós-Auschwitz e pós-Hiroxima, organizado estrutural e taticamente no que então se autodenominava, sinistramente, de “guerra fria”, um mundo que não cessava de flertar, de forma cínica e irresponsável, com a “dança da morte”. E

a outra questão abordada foi quanto ao envolvimento de Merton com a questão racial, assumindo de forma franca e aberta a luta pelos direitos civis. Se não lhe era possível somar-se às memoráveis passeatas de Luther King, a força e o reconhecimento público de seus textos sobre a questão cumpriram também um importante papel naquele processo e naquela luta.

O retrato não está perfeito demais? Este estudo, incontornavelmente parcial e seletivo, visto que construído na direção de se comprovar uma tese, já não vai se tornando um elogio, um argumento tendencialmente só a favor? Por vezes me pus esta questão. Sigamos por parte. A tese, a hipótese de pesquisa, penso ter sido convicentemente sustentada. Parece não restar dúvidas que, de tudo que se colocou a partir de citações inequívocas de Merton, e com base nos confiáveis dados biográficos de seu *itinerarium* existencial, para ele a contemplação é uma experiência no tempo e na história, nunca uma fuga da vida e da realidade. De tal forma que o aprofundamento vertical da espiritualidade alargava as fronteiras horizontais da existencialidade. Sendo assim, o que se pode colocar, com plausibilidade, é se a vida de Merton foi coerente com suas concepções. Mas talvez essa questão não faça sentido e seja inclusive indevida. Talvez nenhum pesquisador tenha o direito de se colocar na posição do avaliador de uma vida ou da coerência de uma obra-e-vida. O próprio Merton se debatia o tempo todo com a preocupação de que seus livros pudessem transmitir a seus milhares de leitores um modo confiante e seguro quanto ao trajeto para uma vida espiritual, quando de fato, ele mesmo era atormentado por constantes dúvidas, incertezas, indecisões. De qualquer forma, não obstante estas considerações, no limite legítimo que penso nos ser possível – um lugar portanto necessariamente humilde e cuidadoso – parece-me que a vida de Merton foi bastante coerente com o que escreveu, procurando viver em consonância com suas próprias palavras. O que não implica em – não seria exagero reafirmar ainda uma última vez – ausência de conflitos, de contradições ou de incoerências. E neste sentido, a própria ideia de coerência ganha um novo estatuto na medida em que o ser coerente exigiria reconhecer, inclusive, as próprias incoerências. Dentre outros, um ponto possível de contradição na vida de Merton é sua maneira tensa e paradoxal de lidar com a relação entre o silêncio e a palavra, entre a exigência para si do silêncio que, no entanto, esbarrava sempre numa enxurrada de palavras, a luta e o impasse entre o dizer e o emudecer. Talvez neste sentido, outros confrades, anônimos e discretos, tenham vivido mais plenamente a solidão e o silêncio por ele tão almejados. Merton tinha uma necessidade e quase uma compulsão para, no momento mesmo em que adentrava na cela em sua escuridão, falar sobre esta experiência e, eis que, então, o silêncio transmutava-se em palavras, textos, cartas, e a solidão gritava por comunhão. Contudo, não carregasse consigo esta contradição, certamente não estaríamos aqui

discorrendo sobre ele, pois não teríamos seus textos, seu testemunho, sua palavra, e neste sentido, certamente seríamos um pouco mais pobres e as respostas que o cristianismo ofereceu ao século também seriam um pouco menos consistentes. É então deste legado que não se furtou ao diálogo com o mundo que ressurge a sua grandeza, sua particular grandeza. Da solidão de sua cela, ainda que relativa, continua dialogando conosco, é nosso interlocutor, nosso companheiro de travessia em um mundo em relação ao qual não se pode afirmar, passadas mais de quatro décadas desde sua morte, que o sofrimento humano esteja menos presente.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Merton

- MERTON, Thomas. *A Experiência Interior*. São Paulo: Martin Fontes. 2007.
- \_\_\_\_\_. *A Igreja e o Mundo sem Deus*. Petrópolis: Vozes. 1970.
- \_\_\_\_\_. *A Montanha dos Sete Patamares*. Petrópolis: Vozes. 2005.
- \_\_\_\_\_. *A Sabedoria do Deserto*. São Paulo: Martins Fontes. 2004.
- \_\_\_\_\_. *A Search for Solitude: Pursuing the monk's life. The journals of Thomas Merton – volume three 1952-1960*. San Francisco: HarperCollins. 1996.
- \_\_\_\_\_. *A Via de Chuang Tzu*. 4ª ed., Petrópolis: Vozes. 1984.
- \_\_\_\_\_. *A Vida Silenciosa*. 3ª ed., Petrópolis: Vozes. 2002.
- \_\_\_\_\_. *Águas de Siloé*. Belo Horizonte: Itatiaia. s/d.
- \_\_\_\_\_. *Amor e Vida*. São Paulo: Martins Fontes. 2004.
- \_\_\_\_\_. *An Introduction to Christian Mysticism: Initiation into the monastic Tradition 3*, Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications. 2005.
- \_\_\_\_\_. *Ascensão para a Verdade*, Belo Horizonte: Itatiaia. 1958.
- \_\_\_\_\_. *Bernardo de Claraval*, Petrópolis: Vozes. 1958.
- \_\_\_\_\_. *Cassian and the Fathers: Initiation into the Monastic Tradition*. Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications. 2005.
- \_\_\_\_\_. *Contemplação num Mundo de Ação*. Petrópolis: Vozes. 1975.
- \_\_\_\_\_. *Dancing in the Water of Life: Seeking peace in the hermitage. The journals of Thomas Merton, volume five 1963-1965*. New York: HarperOne. 1997.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos com o Silêncio: Orações & Desenhos*. Rio de Janeiro: Fissus. 2003.
- \_\_\_\_\_. *Diário Secular de Thomas Merton*. Petrópolis: Vozes. 1961.
- \_\_\_\_\_. *Direção Espiritual e Meditação*. Petrópolis: Vozes. 1965.
- \_\_\_\_\_. *Dos Semanas en Alaska: Diario, cartas, conferencias*. Barcelona: Oniro. 2000.
- \_\_\_\_\_. *Espiritualidade Contemplação Paz*. Belo Horizonte: Itatiaia. 1962.
- \_\_\_\_\_. *Entering the Silence: Becoming a monk and writer. The journals of Thomas Merton. volume two 1941-1952*. New York: HarperCollins, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Faith and Violence: Christian teaching and christian practice*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. 1968.

- \_\_\_\_\_. *Gandhi e a Não-Violência*. Petrópolis: Vozes. 1967.
- \_\_\_\_\_. *Homem algum é uma Ilha*. 6ª ed. Rio de Janeiro: Agir. 1976.
- \_\_\_\_\_. *Ishi*. Barcelona: Editorial Pomaire. 1979.
- \_\_\_\_\_. *La Lluvia y el Rinoceronte*. Barcelona: Pomaire. 1981.
- \_\_\_\_\_. *Learning to Love: Exploring solitude and freedom. The journals of Thomas Merton. volume six 1966-1967*. San Francisco: Harper Collins. 1997.
- \_\_\_\_\_. *Marta, Maria e Lázaro*. Petrópolis: Vozes. 1963.
- \_\_\_\_\_. *Merton na Intimidade: Sua vida em seus diários*. Rio de Janeiro: Fissus. 2001.
- \_\_\_\_\_. *Místicos e Mestres Zen*. São Paulo: Martins Fontes. 2006.
- \_\_\_\_\_. *Monastic Observances: Initiation into the Monastic Tradition 5*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press. 2010.
- \_\_\_\_\_. *Na Liberdade da Solidão*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes. 2001.
- \_\_\_\_\_. *Novas Sementes de Contemplação*. Rio de Janeiro: Fissus. 2001.
- \_\_\_\_\_. *O Clima da Misericórdia*. In: VVAA, *Palavras de Misericórdia*. Aparecida: Santuário. 2004.
- \_\_\_\_\_. *O Diário da Ásia*. Belo Horizonte: Vega. 1978.
- \_\_\_\_\_. *O Homem Novo*. Petrópolis: Vozes. 2005.
- \_\_\_\_\_. *O Pão Vivo*, Petrópolis: Vozes. 1963.
- \_\_\_\_\_. *O Signo de Jonas*. Rio de Janeiro: Mérito. 1954.
- \_\_\_\_\_. *Pão no Deserto*. 3ª ed., Petrópolis: Vozes. 2008.
- \_\_\_\_\_. *Passion for Peace: The social essays*. New York: Crossroad. 1995.
- \_\_\_\_\_. *Paz na Era Pós-Cristã*. Aparecida: Santuário. 2007.
- \_\_\_\_\_. *Poesia e Contemplação*. Rio de Janeiro: Agir. 1972.
- \_\_\_\_\_. *Praying the Psalms*. Collegeville, Minnesota: The Liturgical Press. 1956.
- \_\_\_\_\_. *Pre-Benedictine Monasticism: Initiation into the monastic tradition 2*, Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications. 2005.
- \_\_\_\_\_. *Que livro é este?* Belo Horizonte: Vega. 1975.
- \_\_\_\_\_. *Questões Abertas*. Petrópolis: Vozes. 1963.
- \_\_\_\_\_. *Raids on the Unspeakable*. New York: New Directions. 1966.
- \_\_\_\_\_. *Redeeming the Time*. London: Burns & Oates. 1964.
- \_\_\_\_\_. *Reflections on my Work*. New York: Crossroad. 1989.
- \_\_\_\_\_. *Reflexões de um Espectador Culpado*. Petrópolis: Vozes. 1970.
- \_\_\_\_\_. *Run to the Mountain: The story of a vocation. The journals of Thomas Merton. volume one 1939-1941*. San Francisco: HarperCollins. 1996.



- \_\_\_\_\_. *Sementes de Contemplação*. Porto: Tavares Martins. 1957.
- \_\_\_\_\_. *Sementes de Destruição*. Petrópolis: Vozes. 1966.
- \_\_\_\_\_. *Tempo e Liturgia*. Petrópolis: Vozes. 1968.
- \_\_\_\_\_. *The Collected Poems of Thomas Merton*. New York: A New Directions Book. 1977.
- \_\_\_\_\_. *The Courage for Truth: Letters to writers*. New York: Farrar/Straus/Giroux. 1993.
- \_\_\_\_\_. *The Hidden Ground of Love: Letters on religious experience and social concerns*. New York: Farrar/Straus/Giroux. 1985.
- \_\_\_\_\_. *The Literary Essays of Thomas Merton*. New York: New Directions. 1981.
- \_\_\_\_\_. *The Nonviolent Alternative*. 4<sup>a</sup> ed. New York: Farrar/Straus/Giroux. 1984.
- \_\_\_\_\_. *The Other Side of the Mountain: The end of the journey. The journals of Thomas Merton*. volume seven 1967-1968. New York: HarperOne. 1998.
- \_\_\_\_\_. *The Springs of Contemplation: a Retreat at the Abbey of Gethsemani*. New York: Farrar/Straus/Giroux. 1992.
- \_\_\_\_\_. *The Road to Joy: Letters to new and old friends*. New York: Farrar/Straus/Giroux, 1989.
- \_\_\_\_\_. *The Rule of Saint Benedict: Initiation into the Monastic Tradition 4*. Collegeville, Minnesota: Liturgical Press. 2009.
- \_\_\_\_\_. *The School of Charity: Letters on religious renewal and spiritual direction*. New York: Farrar/Straus/Giroux. 1990.
- \_\_\_\_\_. *Turning Toward the World: The pivotal years. The journals of Thomas Merton*. volume four 1960-1963. San Francisco: HarperCollins. 1996.
- \_\_\_\_\_. *Vida e Santidade*. São Paulo: Herder. 1965.
- \_\_\_\_\_. *Vinho do Silêncio*. Belo Horizonte: UFMG. 1969.
- \_\_\_\_\_. *Witness to Freedom: Letters in times of crisis*. New York: Harcourt Brace & Company. 1995.
- \_\_\_\_\_. *Zen e as Aves de Rapina*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 1972.
- MERTON, Thomas; CARDENAL, Ernesto. *Correspondência (1959-1968)*. Madrid: Trotta. 2003.
- MERTON, Thomas et al. *Ofensiva da Paz*. Petrópolis: Vozes. 1965.

### **Obras sobre Merton**

- BAILEY, Raymond. *Thomas Merton on Mysticism*. New York: Doubleday & Company. 1975.

- BAKER, James Thomas. *Thomas Merton Social Critic*. Lexington: The University Press of Kentucky. 1971.
- BAKER, Rob; HENRY, Gray (eds.). *Merton & Sufism: The untold story – A complete compendium*. Louisville: Fons Vitae. 1999.
- BERTELLI, Getulio. *Mística e Compaixão: A teologia do seguimento de Jesus em Thomas Merton*. São Paulo. 2008.
- BRUTEAU, Beatrice (ed.). *Merton & Judaism: Recognition, repentance and renewal – Holiness in words*. Louisville: Fons Vitae. 2003.
- CARDENAL, Ernesto. *Vida Perdida: Memórias 1*. Madrid: Trotta. 2005.
- CUNNINGHAM, Lawrence S. *Thomas Merton & Monastic Vision*. Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company. 1999.
- DEIGNAN, kathleen (ed.). *When the trees say nothing: writings on nature Thomas Merton*. NotreDame: Sorin Books. 2003.
- DIEKER, Bernadette; MONTALDO, Jonatham (eds.). *Merton & Hesychasm: Tha prayer of the heart – The eastern church*. Louisville: Fons Vitae. 2003.
- FINLEY, James. *Merton's Palace of Nowhere: A Search for God through Awareness of the True Self*. Notre Dame,Indiana: Ave Maria Press. 1983.
- FOREST, Jim. *Living with Wisdom: A Life of Thomas Merton*. Maryknoll,New York: Orbis Books. 1991.
- GIVEY, David W. *The Social Thought of Thomas Merton*. Chicago: Franciscan Herald Press, 1983.
- HART, Patrick (ed.). *The Legacy of Thomas Merton*. Kalamazoo,Michigan: Cistercian Publications. 1986.
- \_\_\_\_\_. *The Message of Thomas Merton*. Kalamazoo,Michigan: Cistercian Publications. 1981.
- \_\_\_\_\_. *Thomas Merton Monk: A monastic tribute. new enlarged edition*. Kalamazoo,Michigan: Cistercian Publications. 1983.
- \_\_\_\_\_. *Survival or Prophecy? The Letters of Thomas Merton & Jean Leclercq*. New York: Farrar, Straus and Giroux. 2002.
- HIGGINS SJ, John J. *Merton's Theology of Prayer*. Spencer,Massachusetts: Cistercian Publications. 1971.
- INCHAUSTI, Robert. *Thomas Merton's American Prophecy*. Albany,New York: State University of New York. 1998.

- INCHAUSTI, Robert (ed.) *Echoing Silence: Thomas Merton on the Vocation of Writing*. Boston/London: New Seeds. 2007.
- KELLY, Frederic Joseph. *Man before God: Thomas Merton on social responsibility*. Garden City: Doubleday & Company. 1974.
- KING, Robert H. *Thomas Merton and Thich Nhat Hanh: Engaged Spirituality in na Age of Globalization*. New York: Continuum. 2003.
- KRAMER, Victor A. *Thomas Merton Monk & Artist*. Kalamazoo,Michigan: Cistercian Publications. 1984.
- LABRIE, Ross. *The Art of Thomas Merton*. Texas: Texas Christian University Press. 1979.
- LECLERCQ, Jean. *Final Memories of Thomas Merton*. Disponível em:  
< <http://www.monasticdialog.com/a.php?id=873> > Acesso em 21 fev.2011.
- LENTFOEHR, Sister Thérèse. *Words and Silence: On the poetry of Thomas Merton*. New York: New Directions Book. 1979.
- McDONNELL, Thomas P. *A Thomas Merton Reader*. Revised Edition. New York: Image Books/Doubleday. 1974.
- MOTT, Michael, *The Seven Mountains of Thomas Merton*. Boston: Houghton Mifflin Company. 1984.
- RICE, Edward. *The Man in the Sycamore Tree: The Good Times and Hard Life of Thomas Merton*. New York: Image Books. 1972.
- SHANNON, William H. *Thomas Merton's Dark Path: The inner experience of a contemplative*. New York: Penguin. 1982.
- \_\_\_\_\_. *Thomas Merton's Paradise Journey: Writings on Contemplation*. Cincinnati,Ohio: St. Anthony Messenger Press/Burns & Oates. 2000.
- \_\_\_\_\_. *Silent Lamp: The Thomas Merton Story*. New York: Crossroad. 1992.
- SHANNON, William H.; BOCHEN, Christine M.; O'CONNELL, Patrick F. *The Thomas Merton Encyclopedia*. Maryknoll: Orbis Books. 2002.
- SILVA, Ir. Maria Emmanuel de Souza e, *Thomas Merton: um homem feliz*. 2ª ed. Petrópolis: Vozes. 2003.
- TEIXEIRA, Faustino. *Thomas Merton: um buscador do diálogo*. Revista Encontros Teológicos. v. 22. n. 2. 2007 (ITESC).
- THURSTON, Bonnie Bowman (ed.). *Merton & Buddhism: Wilsdom, emptiness, and everyday mind*. Louisville: Fons Vitae. 2007.
- WALDRON, Robert. *Thomas Merton: Master of Attention*. New Jersey: Paulist Press. 2008.
- WAAL, Esther de. *A Seven Day with Thomas Merton*. Guildford,Surrey: Eagle. 1992.

WILKES, Paul (ed.). *Merton by Those Who Knew Him Best*. San Francisco: Harper & How. 1984.

### Outras obras

ANÔNIMO. *A Nuvem do Não-Saber*. São Paulo: Paulinas. 1987.

\_\_\_\_\_. *Pequena Filocalia: o livro clássico da Igreja Oriental*. São Paulo: Paulinas. 1984.

ARENDDT, Hannah. *Da violência*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira. 2009.

BENJAMIN, Walter. *O narrador: Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas: Magia e Técnica, Arte e Política*. vol. 1, São Paulo: Brasiliense. 1985.

BERNARD OF CLAIRVAUX. *Selected Works*. New York/Mahwah: Paulist Press. 1987.

BINGEMER, Maria Clara. *Simone Weil: a força e a fraqueza do amor*. Rio de Janeiro: Rocco, 2007.

BLANCHOT, Maurice. *O Espaço Literário*. Rio de Janeiro: Rocco. 2011.

\_\_\_\_\_. *O Livro por Vir*. São Paulo: Martins Fontes. 2005.

BOFF, Leonardo. *Os Sacramentos da Vida e Vida dos Sacramentos: Ensaio de Teologia Narrativa*. 10ª ed. Petrópolis: Vozes. 1984.

\_\_\_\_\_. *Ethos Mundial: Um consenso mínimo entre os humanos*. Brasília: Letraviva. 2000.

BONHOEFFER, Dietrich. *Discipulado*. 2ª ed. São Leopoldo: Sinodal. 1984.

\_\_\_\_\_. *Vida em Comunhão*. 5ª ed. São Leopoldo: Sinodal. 2003.

BUBER, Martin. *Histórias do Rabi*. São Paulo: Perspectiva. 1967.

CHARDIN, Pierre Teilhard de. *O Meio Divino*. São Paulo: Cultrix. 1981.

CONCÍLIO VATICANO II. *Mensagens, Discursos e Documentos*. São Paulo: Paulinas. 1998.

DI NICOLA, Giulia Paola; BINGEMER, Maria Clara Lucchetti (orgs). *Simone Weil: ação e contemplação*. Bauru: Edusc. 2005.

DOSSE, François. *Biografia: O desafio de escrever uma vida*. São Paulo: Edusp. 2009.

ECKHART, Mestre. *A Mística de Ser e de não Ter*. Petrópolis: Vozes. 1983.

\_\_\_\_\_. *Sermões Alemães 1*, Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universidade São Francisco, 2006

\_\_\_\_\_. *Sermões Alemães 2*, Petrópolis: Vozes, Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. 2008.

ECO, Umberto. *Arte e Beleza na Estética Medieval*. Rio de Janeiro: Record. 2010.

- ELLUL, Jacques. *A Palavra Humilhada*. São Paulo: Paulinas. 1984.
- EVDOKIMOV, Paul. *O Espírito Santo na Tradição Ortodoxa*. São Paulo: AM Edições. 1996.
- GANDHI, Mahatma. *A Roca e o Calmo Pensar*. São Paulo: Palas Athena. 1991.
- GILSON, Étienne. *La Théologie Mystique de Saint Bernard*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin. 1986.
- HEIDEGGER, Martin. *Serenidade*. Lisboa: Instituto Piaget.
- HESCHEL, Abraham Joshua. *The Prophets*. New York: Harper Perennial, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O Último dos Profetas: Uma introdução ao pensamento de Abraham Joshua Heschel*. São Paulo: Manole. 2002.
- KATZ, Chaim Samuel. *O Coração Distante: ensaio sobre a solidão positiva*, Rio de Janeiro: Revan. 1996.
- KNITTER, Paul F. *Introdução às Teologias das Religiões*. São Paulo: Paulinas. 2008.
- LAWRENCE, Irmão; LAUBACH, Frank. *Praticando a Presença de Deus*. Rio de Janeiro: Danprewan. 1973.
- LECLERCQ, Jean. *Bernardo de Claraval*. In: BORRIELO, L. et al. (dir.). *Dicionário de Mística*. São Paulo: Loyola/Paulus. 2003.
- MALCOM, Janet. *A mulher calada: Sylvia Plath, Ted Hughes e os limites da biografia*. São Paulo: Companhia das Letras. 1995.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes. 1991.
- NASIO, J.-D. *O Silêncio na Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2010.
- ORLANDI, Eni Puccinelli. *As Formas do Silêncio: No Movimento dos Sentidos*. Campinas: Unicamp. 1997.
- PANIKKAR, Raimon. *Ícones do mistério: A experiência de Deus*. São Paulo: Paulinas. 2007.
- PERRONE-MOISÉS, Leyla. *Lição de Casa*. In: BARTHES, Roland. *Aula*, 17 ed. São Paulo: Cultrix. 2010.
- \_\_\_\_\_. *Pensar é estar doente dos olhos*. In: NOVAES, Adauto (org.). *O Olhar*. São Paulo: Companhia das Letras. 1997.
- PLACE, Irmão François de. *Os Cistercienses: Documentos Primitivos*. Rio de Janeiro: Lumen Christi/Mosteiro de São Bento. 1997.
- RICOEUR, Paul. *O Conflito das Interpretações: ensaios de hermenêutica*. Rio de Janeiro: Imago. 1978.
- \_\_\_\_\_. *Tempo e Narrativa*. vol.3. São Paulo: Martins Fontes. 2010.
- SÃO BENTO. *A Regra de São Bento*. 2ª ed. (edição bilíngue). Juiz de Fora: Mosteiro da Santa Cruz. 1999.

- SÃO BERNARDO. *Obras Selectas*. Madrid: B.A.C. 1947.
- SÃO BERNARDO DE CLARAVAL. *De Diligendo Deo*: “Deus há de ser amado”. Petrópolis: Vozes. 2010.
- SILESIUS, Angelus. *O Peregrino Querubínico*. São Paulo: Paulus. 1996.
- SMITH, Robert Lawrence. *A Quaker Book of Wisdom*. New York: Eagle Brook. 1998,
- STEINER, George. *Linguagem e Silêncio*: Ensaio sobre a crise da palavra. São Paulo: Companhia das Letras. 1988.
- STORR, Anthony. *Solidão*. São Paulo: Paulus. 1996.
- TEIXEIRA, Faustino (org.). *No Limiar do Mistério*: Mística e religião. São Paulo: Paulinas. 2004.
- \_\_\_\_\_. *Nas Teias da Delicadeza*: Itinerários místicos. São Paulo: Paulinas. 2006.
- TEIXEIRA, Faustino; DIAS, Zwinglio Mota. *Ecumenismo e Diálogo Inter-Religioso*: A arte do possível. Aparecida: Santuário. 2008.
- THOREAU, Henry D. *Walden*: ou A Vida nos Bosques. São Paulo: Global. 1984.
- TRACY, David. *Pluralidad y ambigüedad*: Hermenéutica, religion, esperanza. Madrid: Trota. 1997.
- UEDA, Shizuteru. *Zen y Filosofía*. Barcelona: Herder. 2003,
- WEIL, Simone. *A Gravidade e a Graça*. São Paulo: Martins Fontes. 1993.
- \_\_\_\_\_. *Espera de Deus*. Lisboa: Assírio & Alvim. 2005.
- WINNICOTT, D.W. *O ambiente e os processos de maturação*: estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Porto Alegre: Artes Médicas. 1990.